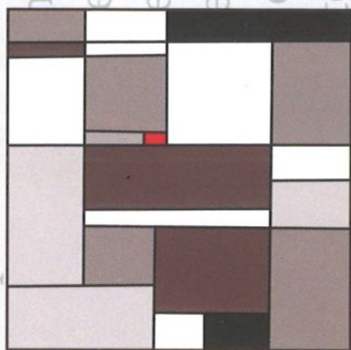
Teoría del mundo de la vida

Hans Blumenberg







Acceso Abierto

FILOSOFÍA

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

TEORÍA DEL MUNDO DE LA VIDA

Traducción de
Griselda Társico
con la colaboración de
Uwe Schoor

HANS BLUMENBERG

TEORÍA DEL MUNDO DE LA VIDA

Edición de
Manfred Sommer



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición en alemán, 2010
Primera edición en español, 2013

Blumenberg, Hans
Teoría del mundo de la vida / Hans Blumenberg ; edición literaria a cargo de Manfred Sommer. - 1a ed. - Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2013.
280 p. ; 21x14 cm. - (Filosofía)

Traducido por: Griselda Mársico
ISBN 978-950-557-972-3

1. Filosofía. I. Sommer, Manfred, ed. lit. II. Mársico, Griselda, trad. III. Título

CDD 190

Armado de tapa: Juan Balaguer
Foto de solapa: © Suhrkamp Verlag

Título original: *Theorie der Lebenswelt*
ISBN de la edición original: 978-3-518-58540-5

El Salvador 5665; C1414BQE Buenos Aires, Argentina
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar
Carr. Picacho Ajusco 227; 14738 México D.F.

ISBN: 978-950-557-972-3

Comentarios y sugerencias: editorial@fce.com.ar

IMPRESO EN ARGENTINA – *PRINTED IN ARGENTINA*
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

ÍNDICE

I. TEORÍA DEL MUNDO DE LA VIDA



1. LA "VIDA": UN CONCEPTO INDETERMINADO

¿TEORÍA *del* mundo de la vida? Ya con el número la cosa se pone crítica. Si cada uno tiene y vive su vida, ¿por qué razón no debería tener también cada uno su mundo de la vida? Todo parece indicarlo, en especial porque la descripción de una vida, para alcanzar el estándar teórico que ya ha adquirido sin duda hace mucho tiempo, tiene que satisfacer justamente el requisito de hacer ver, en esa vida puesta de relieve por la biografía, su mundo como el horizonte de sus posibilidades y direcciones. La presunción de que cada uno tiene su mundo de la vida hace deseable su exposición sólo en la medida en que también una vida resulte digna de exposición, más allá de las pautas que se tomen en cuenta. ¿Bajo qué presupuestos es posible hablar, entonces, de una "teoría *del* mundo de la vida", postularla?

El que le dio el nombre al "mundo de la vida" desde la fenomenología *no* ha usado el singular en el sentido de una reducción eidética a la "esencia" de los mundos de la vida fácticos, aunque su método lo habría obligado a hacerlo. No parece dudar mucho en cuanto a que se puede hablar de *un solo* mundo de la vida con el mismo derecho con que se puede hablar de *un solo* mundo, cuya unidad se basa en que es el último horizonte externo de todos los objetos y de todos los sujetos intersubjetivamente dependientes. Entonces, *el* mundo de la vida no sería sino un nivel de articulación *del* mundo en todo sentido, es decir, también del mundo en tanto unidad última de los objetos teóricos. Pero la totalidad de los objetos teóricos es desde un principio una totalidad producto de la objetivación, es decir, de la afirmación de la existencia que surge de la intersubjetividad, que está fundada en ella; a eso obedece la prohibición de hablar de una pluralidad de mundos teórico objetivos.

Para el mundo de la vida eso no vale. El mundo de la vida tiene que tener un rasgo de unidad. Aun a riesgo de perder lo precioso de aquella multiplicidad de mundos de la vida biográficos y de obtener a cambio una árida abstracción, hay que buscar ese rasgo. Lo que nos puede orientar allí es que el mundo de la vida no puede ser un algo general de orden superior como el "mundo", sino un algo precedente de orden genético, del que se puede esperar que tenga capacidad de explicar lo que surge de él mismo.

¿Habrá que comenzar entonces por el esfuerzo de una definición? Que Husserl no lo haya hecho puede deberse a una negligencia bastante típica de quienes acuñan conceptos nuevos. Eso en sí no exige especial cautela. Lo que sí exige cautela es la experiencia con los requisitos de la teoría dialógica para introducir conceptos. Hacer depender la calidad de las teorías sencillamente del grado de definición de los conceptos que introducen y emplean siempre termina siendo una de las ilusiones del uso de teorías de cualquier clase. Pero, a diferencia de la exposición de las normas, la observación de los hechos históricos y actuales en las ciencias muestra que el rigor en la formación o admisión de conceptos favorece más la esterilidad que el progreso preciso. Hasta ahora nadie ha comenzado seriamente a hablar los lenguajes que han ofrecido o incluso prescripto, no sin despliegue de sagacidad, esforzados reguladores del lenguaje. En eso la disciplina escolar empieza a intervenir tan temprano y con tanta dureza que las rebeliones de por sí naturales de los alumnos se convierten en el placer de autonomizarse. Husserl, a quien también le hubiera gustado pensar dentro de los carriles de la disciplina escolar, nos lo ha ahorrado en el caso del "mundo de la vida". En términos generales, me parece, para bien.

No por eso dejarán de ser condenables la falta de claridad o la indeterminación. Si existiera una virtud de la rigurosidad atenuada, siempre implicaría también el riesgo del fracaso, de la difusión de incompetencia. En el mejor de los casos hay algo como la admisión calculada de lo ilícito, cuya licencia obedece a que de lo contrario no habría absolutamente nada, no habría un comienzo o la inmediata

suspensión de lo comenzado. Si ya no se puede seguir usando la expresión "autoridad científica", tal vez se pueda designar metafóricamente como una suerte de crédito si existe o si surge la disposición a dejarle pasar ciertos grados de indeterminación a un autor o al cómplice en lo que hoy se da en llamar "discurso". Quizá se considere atroz la falta de definición de los conceptos en Kierkegaard, ¿pero de qué otro modo habrían podido desarrollarse entonces la objeción y la resistencia a tanto exceso de sistema? En el capítulo sobre la disciplina de la razón pura de la primera *Crítica,* Kant rechaza la exigencia de que en filosofía primero se definan los conceptos que se van a introducir. Antes bien, como dice Kant, en esta disciplina "la definición, como distinción precisa, debe concluir la obra, más bien que iniciarla".* Para Kant, en la filosofía la definición no pertenece, como en la matemática, *"ad esse"*, sino *"ad melius esse"*.**

A pesar de toda la fascinación que las reglas procedimentales matemáticas y formales han ejercido desde siempre sobre los filósofos, de aquello se sigue, según Kant, "que en la filosofía no se debe imitar a la matemática anteponiendo las definiciones, excepto sólo a manera de mero ensayo".*** Si nos atenemos a esto, en la filosofía hay una suerte de estadio experimental del uso de los conceptos, en el que lo que importa es acreditar la productividad de los conceptos, no verificar o falsar hipótesis.

En las ciencias jurídicas está afianzado el concepto de "concepto jurídico indeterminado". Se trata, según la descripción del clásico diccionario jurídico de Creifelds,[1] de aquellos conceptos "cuyo contenido no está cubierto por un hecho de contornos bien definidos, sino que requiere, al aplicar el derecho a un tipo delictivo, que se lo fije en cada caso concreto". La fijación se produce en el ámbito de los hechos efectivos (por ejemplo, cuando se trata de

* Emmanuel Kant, *Crítica de la razón pura,* trad. de Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007, p. 759. [N. de la T.]

** *Ibid.,* nota 1.375. [N. de la T.]

*** *Ibid.,* p. 759. [N. de la T.]

[1] [Carl Creifelds (ed.), *Rechtswörterbuch,*] 4ª ed., Múnich, 1976, p. 1133.

circunscribir la "oscuridad" existente en una disposición legal), o consiste en precisar la propia definición jurídica (por ejemplo, qué debe considerarse "intereses legítimos" de una de las partes en un litigio o en la salvaguarda de derechos). También en el caso de conceptos normativos, por ejemplo el de las "buenas costumbres" lesionables o preservables en el derecho contractual, la precisión debe efectuarse caso por caso mediante lo que se denomina "asignación de valor". Sin lugar a dudas, el concepto indeterminado se modifica con cada acto de inclusión de un hecho hasta entonces no actualizado. En la regulación de obligaciones, por encima de la prohibición de atentar contra las buenas costumbres en los contratos está el principio de la "buena fe", que se refiere tanto a la interpretación del contrato como a la exigibilidad del cumplimiento del pago respetando la costumbre (art. 242 del Código Civil Alemán). El deudor debe satisfacer el pago, pero no a "deshora", con lo que empalmaríamos con otra indeterminación, la del concepto de "oscuridad".

No se sobreentiende que vivamos en un mundo en el que exista algo como la "deshora". A nadie se le ocurriría emplear este concepto en una ciencia exacta. No forma parte del "tiempo del mundo". Que la hora del descanso sea deshora si el Estado como institución se hace responsable, entre otras muchas cosas, del buen descanso del ciudadano, quizá resulte más entendible que la extemporaneidad de acciones que se ejecutan en días feriados o en vísperas de feriados. Si incluso una vez al año la Dirección Impositiva considera "extemporánea" la notificación de resoluciones, siendo que está en juego el más brutal de los reclamos, el reclamo público al individuo, la deshora debe tener un peso insoslayable en el plano del mundo de la vida. Pero nadie se arriesgaría a decir que en la construcción "deshora" se cifra un concepto de tiempo que si bien no es de las ciencias exactas, es de la filosofía. "Tiempo y deshora": no sería más que un título chic para una tesis doctoral en Munster. No obstante, que hay y puede haber deshoras es un indicio filosófico en la medida en que allí encuentra resistencia la adopción de la universalidad de los conceptos científicos en la filosofía para su sistematización y se muestra que hay otra reali-

dad, además de la que es susceptible de ser medida teóricamente. La función y el título legal de los conceptos indeterminados es aislarla. Aislarla no significa decidir a qué forma de tratamiento se la puede someter después.

Daré un ejemplo más de la función de los conceptos indeterminados, esta vez del derecho romano: el *venire contra factum proprium*, el ejercicio de un derecho legítimo que va contra un comportamiento propio anterior. El precepto lógico de evitar la contradicción no alcanza para que se lo considere concluyente. En cierto modo, es demasiado estricto, demasiado global, porque ya por el factor temporal no se puede hablar de contradicciones en sentido estricto en el caso de la coherencia del comportamiento. Se trata más bien de algo del mundo de la vida, que se podría designar como transgresión de la coherencia, como "disonancia" del comportamiento: por ejemplo, en una relación jurídica crearle a la otra parte la ilusión de que uno no va a hacer uso de un determinado instituto jurídico, por ejemplo la prescripción, para evitar de esa manera que persiga su derecho.

El concepto jurídico indeterminado le pone un límite a la explotación de las precisiones formales. En el derecho romano, una vez más, rige el siguiente principio: *Dolo agit, qui petit, quod statim redditurus est*. No se puede reclamar un pago en sí adeudado si por otra razón jurídica lo reclamado debería ser restituido de inmediato. No se puede decir que los conceptos jurídicos indeterminados tienen gran importancia en casi todas las áreas del derecho *a pesar de* su indeterminación, sino *por* esa indeterminación. No es simplemente la imprecisión que sería inadmisible en otras ciencias o que en todo caso exige una reducción constante de su tolerancia. Nicolás de Cusa pretendía definir la "imprecisión" como atributo fundamental del mundo, y deducía de allí la necesidad de adoptar un comportamiento empírico frente a él. Tras el éxito de este principio por una exactitud al menos en aumento se podrá decir que en la función de los conceptos indeterminados lo central es el mundo de la vida como una reserva de imprecisión. Si quisiéramos profundizar esto en el ámbito de la filosofía práctica, habría que remitirse

a la distinción establecida por Aristóteles entre justicia y equidad (*epiéikeia*, lat. *aequitas*).[2] No es casual que fuera Aristóteles quien, teniendo a la vista el rigorismo platónico, estableció esa distinción y la consolidó para la tradición. Como platónico no sería muy fácil imaginarse que pudiera haber una *idea* de la equidad como hay una idea de la justicia. Pero así como la materia era el sustrato necesario para reproducir el cosmos de los arquetipos *y* a la vez una resistencia distorsionante a la consumación de la mímesis prefigurada –resistencia que sólo se podía vencer trabajosamente, "persuadiendo" a la *Ananke* del mito del demiurgo platónico, pero jamás eliminar–, para la idea de la justicia –en el sentido amplio del bien por excelencia que tiene en la *República*– es "la vida" misma, justamente, el material necesario para la realización y a la vez la resistencia que la impide, en tanto lo que "no es de tal manera" que fuera posible imponer en ella arquetipos, ideales, normas con sólo llevarlos a su evidencia, siguiendo la ecuación socrática virtud-saber. No se trata sólo de obtener un principio de transformación que permitiera traer lo que ha sido cargado de expectativas a los bajos de la "normalidad", como si fuera "estandarizando" en lugar de "idealizando". "Equidad", precisamente, no quiere decir un nuevo catálogo de normas atenuadas, con el solo agregado de la "plenitud vital", sino un principio de tratamiento de la propia norma. Las "circunstancias atenuantes" definidas como tales sólo existen, justamente, donde no está permitido el margen de creatividad del juez: en el derecho penal, donde por otra parte también ellas varían en el tiempo con relación a la vida, como los famosos delitos por celos en los países más calientes o la *assassination mildered by point of honor* en el derecho anglosajón. La "vida" no atenúa en absoluto, más bien agudiza la sensibilidad de la norma en cuanto tal, porque la norma no tolera sus contornos indefinidos, el "flujo de la vida", tampoco como "moderación", y menos aún como vía de indulto.

La indeterminación del concepto de "vida" también permite decir otra cosa con cautela respecto del poder explicativo de las

[2] Aristóteles, *Ética nicomaquea*, V, 14; *Retórica*, I, 13.

teorías, siendo necesario partir a la vez de que el último enunciado del *Tractatus* de Wittgenstein –donde no se puede hablar hay que callar– no siempre se puede sostener. En lugar de lo que se imagina el teórico, que siempre haya que buscar las explicaciones y esperar a tener los métodos para hacerlo, resulta más bien que las explicaciones siempre ya están, y que sólo son captables en su forma devenida doctrinaria, como "prejuicios". El mundo de la vida es una esfera donde está ausente el desconcierto. El desconcierto es directamente un síntoma de pérdida del mundo de la vida, de que la contingencia se filtra al comportamiento. No se tiene una explicación, pero se sabe qué pasó y cómo es el asunto. Explicaré con una anécdota de Clemenceau, que relata su secretario Jean Martet, qué significa "cautela" en ese contexto.[3] Preguntado por la Revolución Francesa y su carácter cruento, Clemenceau respondió: "¿Y qué quiere? La revolución... Los principios son excelentes, pero la gente, ¡la gente!". Es pura retórica, no una explicación, y no obstante da que pensar porque aquel "qué pasó y cómo es" no resultó lo bastante indeterminado. Si los principios de la revolución eran excelentes, ¿entonces es la gente *esencialmente* de tal manera que es incompatible con ellos por naturaleza? Un mundo de la vida es un medio turbio para principios excelentes. Eso es algo que tiene que poder explicar la teoría del mundo de la vida sin que jamás se lo haya explicado o comprendido en el propio mundo de la vida. Su inercia no es la de la *hyle* antigua, sino la del sucedáneo posbiológico del ambiente, la del éxito de las actividades de adaptación y las docilidades, también de las imaginarias, mágico chamánicas.

Donde lo general no sólo parece poder formularse sino además imponerse, "la vida", en tanto su adversaria, adquiere la nota negativa de la indocilidad. Pero la indocilidad es también potencialmente la resistencia a la opresión de lo particular por parte de lo general, a la fosilización por y en lo general. Eso es lo que ha celebrado como triunfo la filosofía de la vida; no sin signos del temor de

[3] Jean Martet, *Clemenceau spricht*, Berlín, 1930, p. 102 [trad. esp.: *Confesiones de Clemenceau*, Madrid, Editorial España, 1930].

disolverse también ella en la corriente de la vida. En la paradoja de la "ley individual" de Georg Simmel, que a partir del cambio de siglo señala su pasaje de la temática de los valores a la temática de la vida, el problema también queda formulado con total precisión para la teoría del mundo de la vida. También "la vida" es, como la individualidad, lo *indeterminado* que encuentra su propia determinación, sólo que la "ley individual" se refiere a la coherencia en la estructura temporal de la identidad subjetiva de una vida, mientras que "el mundo de la vida" tiene que defenderse de la posibilidad de la experiencia y la influencia exóticas, pero también de la racionalidad endógena. El mundo de la vida hace *aparecer* como sobreentendido lo que sólo para el observador externo y posterior no puede haber estado integrado en él o no puede integrarse a él.

La filosofía de la vida veía "la vida" no sólo como sujeto de la tendencia del flujo a la forma, sino además como principio de destrucción de sus propios logros; también el "mundo de la vida" debe ser descripto como suma de los logros de estabilización de la vida en la realidad y bajo sus condiciones, que a medida que se consolidan inmanentemente van aumentando el riesgo de ser "refutados". Esta peculiaridad de la autoestabilización es algo que el mundo de la vida comparte con cada uno de los sistemas de visiones del mundo y de teorías salidos de él hace tiempo, que por cada paso de autoafirmación conseguido mediante refinamiento y diferenciación de sus instrumentos pagan el precio de su vulnerabilidad al próximo refinamiento y diferenciación de las preguntas que se les formulan y que se han vuelto formulables en ellos mismos. Esto es algo que hemos aprendido, como ante un preparado, de la historia de la ciencia, porque tampoco ella es sólo una sucesión de teoremas, sino vida en todos los estadios de autoconservación.

También se puede decir de otra manera: la tendencia destructiva de la vida es la aplicación iterativa de su principio a sus resultados, de su idea a sus conceptos. Para ilustrarlo una vez más con el concepto de equidad: la equidad es la aplicación iterada del ideal de justicia al concepto de justicia, es decir, de aquello que ya ha sido derivado del ideal en forma de normas a la quintaesencia de las mis-

mas. En tal sentido, la autodestrucción del mundo de la vida tampoco es más que la aplicación de su principio de autoafirmación, en la premodalidad de lo sobreentendido, a su propia existencia: si "la vida" no puede defenderse mediante el sobreentendido de un subrogado del ambiente, tiene que ser defendida en la misma función mediante la negación y la modalización, mediante la exigencia de fundamentación y la racionalidad, mediante explicaciones y teoremas, mediante sistemas y hasta escolásticas, como nuevas formas finales de la fosilización misma de esa estructura de afirmación.

De esta manera estoy intentando tratar el equívoco del concepto de vida en la biología por una parte, en la filosofía de la vida y en la teoría del mundo de la vida por la otra, no como mero brete del uso del lenguaje; estoy intentando usarlo como hilo conductor. Creo que ese hilo lleva de un principio biológico psicológico a uno racional: el de la autoconservación. De paso: no a *un* principio racional, sino *al* principio de la racionalidad misma. Eso no significa –como se malinterpreta con frecuencia– legitimar lo conservado *como* lo racional –eso queda totalmente abierto–, sino sólo legitimar la racionalidad de considerar una cosa o a un sujeto como lo que solamente puede ser problematizado, desestabilizado, amenazado o destruido *desde afuera*, y que *por eso* insiste, es lícito que insista, en la justificación. No puede haber deber de autoaniquilación o de autoamenaza como no puede haber deber de autocrítica, que siempre será sospechosa de masoquismo mientras no esté al servicio de la autoconservación, en caso extremo también como astucia de la docilidad frente al mayor poder de las circunstancias o las perspectivas.

Si leo como título de un libro *¿Qué es la vida?*, como *What is life?* (1944), del físico Erwin Schrödinger,* no tendré duda sobre el tema del libro y su pertenencia a una disciplina científica, aun cuando no conozca o ni siquiera pueda conjeturar ninguna de las

* Erwin Schrödinger, *What is Life? The Physical Aspect of the Living Cell*, Cambridge, Cambridge University Press, 1944 [trad. esp.: *¿Qué es la vida? El aspecto físico de la célula viva*, Barcelona, Tusquets, 1988]. [N. de la T.]

posibles respuestas. Si en cambio leo como título de otro libro "¿Cuál es el sentido de la vida?", no supondré respecto del contenido que bajo el concepto de "vida" se tratará algo que se aproxime siquiera al primer título. Esta ambigüedad en el uso de la palabra "vida" no es un equívoco casual o arbitrario, porque "la vida" que se vive, entre el nacimiento y la muerte, marcada por la natalidad y la mortalidad, realiza no sólo como sustrato y margen de acción sino también como manifestación y realidad precisamente aquella vida que también es objeto de interrogación en el uso del lenguaje disciplinado por la biología. Pero cuál es el sentido de la vida por realizar o realizada es algo para lo cual todos quisieran tener una respuesta, y la pretenden de instancias que suponen con la función de "administrar el sentido". Cualquiera se aflige si en el curso de un estudio de filosofía, o incluso en el curso de la vida, se entera de que al menos la filosofía no administra respuestas convincentes. Pero casi nadie podrá decir con claridad qué era lo que quería saber con esa pregunta que parece tan legítima, es decir, ni siquiera podrá decir de qué tipo podría ser la respuesta pretendida. En el otro caso de la pregunta "¿Qué es la vida?", con un poco de entrenamiento no resulta tan difícil indicar el tipo de respuesta, aun desconociendo la respuesta que tal vez ya tenga la disciplina. La fórmula podrá ser: "metabolismo reproductivo", "equilibrio inestable" o "la vida es la vida que produce vida"; en cualquier caso, la respuesta sería de ese tipo aun cuando las fórmulas citadas fueran absolutamente falsas.

Esta ambigüedad se filtra en los compuestos de "vida". ¿Por qué razón la formación con "experiencia" modifica de tal manera el concepto que "experiencia de vida" ya no puede aparecer, por ejemplo, en un contexto de teoría del conocimiento o epistemología? ¿Por qué razón el "arte de la vida" es precisamente lo que no se necesita en un "mundo de la vida"? En cambio "expectativa de vida" es un concepto tan disciplinado y cuantificable que nadie supondría en él ni una pizca de posibilidades de sentido o de felicidad.

Las historias de los conceptos se pueden caracterizar como la búsqueda de las reglas de uso de las expresiones verbales. ¿Para

qué se realiza esa búsqueda? Dejando de lado que en la ciencia es difícil omitir lo que se puede hacer, la historia de los conceptos tiene una suerte de función benéfica respecto de la permanente tensión teórica de las terminologías hacia la univocidad. Esa función fue señalada por Lichtenberg en 1776, en contra del espíritu escolar de la época, en la siguiente fórmula: "Rebajar otra vez a claros los conceptos distintos".[4] Captar connotaciones que acompañan o que se ligan episódicamente a los conceptos, captar un ánimo implicativo, un *pathos* contrastivo, va en el mismo sentido de esa "rebaja". Así, decir que en Wilhelm Dilthey, uno de los fundadores de la variante alemana de la filosofía de la vida, la expresión "vida" no hace más que traducir la expresión "praxis" en Aristóteles es tan condescendiente con la moda como presuntamente acertado; pero cuando "vida" tocó el espíritu de la época y lo puso pertinazmente en movimiento, "praxis" no habría tenido el beneplácito ni siquiera de los conocedores; y a la inversa, la carrera reciente de la expresión "praxis" no se habría podido alcanzar con el *pathos* de "vida", extinto a más tardar en 1924. Si Dilthey ya en 1864, en un intento de análisis de la conciencia moral, traduce la tesis inicial de la *Ética nicomaquea* de Aristóteles como "influencia del conocimiento sobre la vida", esta referencia no da ningún tipo de información sobre lo que la consigna "vida" todavía tenía por delante: su capacidad de afectar e incluso de infectar, tras la experiencia de extenuación y decadencia del *fin de siècle*: el nuevo siglo debía empezar de otra manera, no como había terminado el anterior.

Después de eso ya no se registra cuán al pasar había sido posible usar la palabra mayor "vida". El 16 de diciembre de 1808 Goethe le escribe al fundador de la investigación homérica, Friedrich August Wolf, sobre una estadía en Jena: "Me había propuesto trabajar algunas cosas que quedaron en la nada, e hice otras que no había pensado; eso es lo que significa en rigor de ver-

[4] Georg Christoph Lichtenberg, Sudelbücher F 77, *Schriften und Briefe*, ed. de Promies, vol. I, p. 472.

dad vivir la vida".[5] Compárese con la definición, justo a una década de distancia, que está al comienzo de la *Metafísica de las costumbres* de Kant: la vida es la "facultad de un ser de actuar según sus representaciones".[6] Por último, en cuanto al *pathos* legitimador que tiene el concepto de la vida, que puede aparecer como instancia que exige y que genera demandas, recordemos la conclusión del breve tratado de Heinrich Heine sobre las "Distintas concepciones de la historia", de septiembre de 1833, donde hacia el final, casi inesperadamente, se dice sobre las dos concepciones antagónicas de la historia, la fatalista y la optimista: "La vida no es fin ni medio; la vida es un derecho. La vida quiere hacer valer ese derecho contra la rigidez de la muerte, contra el pasado, y ese hacer valer es la revolución".[7] Casi un siglo después se puede verter la quintaesencia de una crítica literaria a un rival que escribe en esta sola frase: "Me pregunto si esto es lo máximo que T. H. puede acercarse a la vida".[8]

Como funciones que implican el uso de la expresión "vida" se pueden señalar: autenticidad de la autorrealización, tenacidad de los hechos de la vida con los que se chocan el sentido y el curso de la vida deseados, suma de las demandas a la realidad misma y al realismo ante la realidad, legitimación de las acciones que abren camino a tales demandas. Claro que con estos factores no alcanza para hacer una filosofía. Las filosofías se forman en los posibles antagonismos. El concepto de "vida" se puede constituir en energía antípoda por excelencia: contra los sistemas como carcasas intelectuales fosilizadas, contra las teorías como reservas académicas

[5] Johann Wolfgang von Goethe, *Gedenkausgabe*, ed. de Beutler, vol. XIX, p. 533.

[6] Emmanuel Kant, [*Gesammelte Schriften*,] Akademie-Ausgabe, vol. VI, p. 211 [trad. esp.: *La metafísica de las costumbres*, trad. y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, 2ª ed., Madrid, Tecnos, 1994, p. 13].

[7] Heinrich Heine, *Sämtliche Schriften*, ed. de K. Briegleb, vol. III, p. 23.

[8] James Joyce a su hermano Stanislaus desde Roma, el 3 de diciembre de 1906; en James Joyce, *Briefe*, vol. I, p. 368 [trad. esp.: *Cartas escogidas*, ed. e introd. de Richard Ellmann, trad. de Carlos Manzano, Barcelona, Lumen, 1982, vol. 1, p. 262]; T. H. = Thomas Hardy, como aparece en la cita de Blumenberg en alemán. N. de la T.].

inaccesibles desde afuera, contra la exclusividad de las terminologías, contra la negativa a satisfacer la demanda de utilidad práctica cotidiana; en realidad, sólo se puede constituir en referencia a cuestiones de sentido, también en lo que puede llamarse "espíritu de la época" y "visión del mundo". Todo esto desemboca en un *pathos* que adquiere la expresión "vida" a comienzos del siglo XX y que sigue teniendo algo de la arremetida genuina del romanticismo contra la Ilustración.

Dentro del uso que la filosofía de la vida hace del concepto de "vida" hay una nueva ambigüedad. Por una parte, la vida es lo que fractura y destruye lo rígido, el poder líquido contra las carcasas de todo tipo; pero por otra parte la vida es también lo que siempre vuelve a expresarse en formas, que no son más que las posteriores carcasas fosilizadas que en cierto modo sobreviven a la vida. Esta doble tendencia de la vida hacia la forma y contra la forma conduce forzosamente a un concepto de orden superior, que no participa de estos antagonismos sino que los realiza y comprende como *un* movimiento absoluto. Sólo este movimiento permite medir cuándo la forma de la expresión adecuada de la vida ha quedado obsoleta, volviéndose rigidez perimida. Es fácil ver que este concepto superior de "vida" tiene algo que ver con el tiempo, la historia, el anacronicidad.

En la filosofía de la vida, este concepto de orden superior se denomina no sólo "también" sino "sobre todo" vida, en un sentido que ya no es metafórico sino metafísico. Allí, sin embargo, parece bastante obvio realizar no sólo un cambio de nombre, sino con él una "reocupación" que dé cuenta de la implicación de la historia. La lógica del pasaje de la filosofía de la vida a la filosofía del ser en la sola década que va de la muerte de Simmel en 1918 a la publicación de *El ser y el tiempo* en 1927 se perfila tempranamente en lo que surge de la historia conceptual del propio concepto central de la filosofía de la vida. Encuentro ese resultado ya en el final del libro de Simmel sobre Rembrandt, cuando respecto de la diferencia entre el carácter de "creador" y el de "configurador" –el primero concedido sólo a Shakespeare y a Rembrandt, el segundo también a Goethe–

escribe que en aquél habla "la vida en el sentido absoluto en que ya no está en algún tipo de oposición a la forma, sino que emana como su sí mismo, con su forma ligada sólo a este sí mismo, inescindible de él".[9] La historia del ser será la repetición de los problemas que había planteado la historia de la vida; con un *pathos* incomparablemente mayor, como resulta perceptible a la distancia temporal.

La filosofía de la vida alemana tuvo su apogeo en la última década de vida de Georg Simmel, entre 1908 y 1918. A la vez está, un poco adelantada, la historia conceptual de "vivencia". En 1905 Dilthey publica *Das Erlebnis und die Dichtung*;* una década después, en su libro sobre Goethe, aparecido en plena guerra, Friedrich Gundolf sube a "vivencia primordial". En 1921 Eduard Spranger escribe las *Formas de vida*.** La filosofía de la vida está ya declinando; con su libro *Die Philosophie des Lebens* [La filosofía de la vida], cuya segunda edición es de 1924, Heinrich Rickert pronuncia la oposición categórica del sistemático teórico a la corriente de la filosofía de la vida, en favor de la vida de la filosofía, como dice en la dedicatoria. Ese mismo año de 1924, año de una importante reanimación del interés histórico por Kant hacia el final del neokantismo, se produce la trascendente acuñación del concepto de "espacio vital" en *Zeitschrift für Geopolitik*, la publicación de Karl Haushofer. Al año siguiente Friedrich von Gottl-Ottlilienfeld, economista de Kiel, publica su libro *Wirtschaft als Leben* [La economía como vida], notado, curiosamente, por Heidegger. En este umbral de datos observamos un fenómeno que se registra con mucha frecuencia: la irradiación hacia otras disciplinas de carreras conceptuales que ya están declinando en su campo de origen. Que Ernst Cassirer anun-

[9] Georg Simmel, *Rembrandt*, Leipzig, 1916; 2ª ed.: 1919; 3ª ed.: Múnich, 1925, p. 200 [trad. esp.: *Rembrandt. Ensayo de filosofía del arte*, Buenos Aires, Nova, 1950].

* "La vivencia y la poesía" es la traducción literal del título de Dilthey, que fue traducido al español como *Vida y poesía* (México, Fondo de Cultura Económica, 1953). [N. de la T.]

** Eduard Spranger, *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*, Halle, Max Niemeyer, 1921 [trad. esp.: *Formas de vida. Psicología y ética de la personalidad*, Madrid, Revista de Occidente, 1972]. [N. de la T.]

cie en 1929, el año de su espectacular derrota en la disputa con Heidegger en Davos, un libro con el título de "Vida y espíritu", ya es casi anacrónico, o al menos demasiado espiritual como para hacerse verdad. Jamás fue escrito.

En este entramado de todas las combinaciones posibles con "vida" parece casi inevitable que alguien encuentre el camino hacia la expresión "mundo de la vida".[10]

Husserl no llega a este concepto directamente desde la filosofía de la vida, aunque no sin su afección, sino desde el positivismo de Richard Avenarius y Ernst Mach, con su programa de describir la "visión natural del mundo" y de constituirla en el punto de partida de una filosofía de las fundamentaciones elementales de toda teoría. De lo que se trataba era sobre todo de precipitar las impurezas metafísicas no sólo y en primer lugar en la teoría de la experiencia, sino ya en la propia experiencia. El órgano escolar del empiriocriticismo liderado por Mach y Avenarius, la *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, había desaparecido en 1916, después de cuatro décadas de existencia; por causa del neokantismo todavía existente, pero también por el supuesto triunfo de la fenomenología sobre el psicologismo.

Para el lujo de las intuiciones que se cumplen, lujo que la fenomenología quiso permitirse desde sus comienzos para generar claridad y justificación absoluta, lo que había escandalizado del positivismo procedente de Praga era sobre todo el principio de la economía, como se muestra ya en las polémicas de las *Investigaciones lógicas*. Por supuesto que esa economía no debía consistir en ahorrarse lo necesario sino sólo lo superfluo, y el hecho de recurrir al nivel elemental del "concepto humano del mundo",[11] de la

[10] Max Scheler había hablado ya en 1913 de "mundo de vida" *[Lebewelt]* (*Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle*, Halle, 1913, p. 27), pero en el sentido de "mundo orgánico": "Atravesando el mundo de vida íntegro", es decir, sin ninguna pertinencia, de manera que Manfred Frings se equivoca al mencionarlo como precursor en su posfacio a Max Scheler, *Werke*, vol. 9, p. 353.

[11] Richard Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff*, 1ª ed.: 1891; 2ª ed.: 1905; 3ª ed.: 1918.

"visión natural del mundo", servía a esa selección. En ese sentido, la proclama fenomenológica del retorno a las cosas no está lejos de la idea crítica de Mach. Si se ve la situación de la filosofía alemana a comienzos de los años veinte determinada por la constelación de cuatro miembros que constituyen el neokantismo, la fenomenología, la filosofía de la vida y el positivismo de Praga, el "mundo de la vida" de Husserl significa, el año en que muere Paul Natorp, el abandono de la coalición con Marburgo y el acercamiento a una conjunción, cubierta por la nueva palabra programática, con la filosofía de la vida y el positivismo, que sólo se disociaría cinco años después bajo el shock que significó *El ser y el tiempo*. En Husserl es casi improbable que se haya tratado de una política consciente de heredar como escuela las tres formaciones en decadencia; pero si hubiera un espíritu universal, no podría haber tramado nada más astuto que el "mundo de la vida" para asegurarle ese beneficio hereditario a la corriente de pensamiento favorecida por él para el futuro.

No debemos considerar esta conjunción desde el escrito tardío sobre la *Crisis* y evaluar todo lo condenable de la "economía del pensamiento" en el sentido de Mach desde la crítica de la ciencia economizada que se ha salteado la intuición, crítica con la que Husserl apuntará a Galileo. De hecho, la concepción del "mundo de la vida" no sólo es una aproximación en lo verbal a lo que Mach había llamado la "vida vulgar"; también es absolutamente equivalente a su economía del pensamiento, en tanto el mundo de la vida es un ahorro de teoría por antonomasia (mediante adaptación exitosa) que adopta la premodalidad de lo sobreentendido. Y precisamente esto último también podría ser una pieza de la herencia que procedía del *belief* de Hume y que había provocado el entusiasmo filosófico de toda Bohemia.

Claro que el modo en que se ve la transición de esta esfera de la "naturalidad" a la actitud teórica y por último a la ciencia no se puede hacer converger en el positivismo y la fenomenología. En Husserl, la teoría tiende siempre a su consecuencia *inmanente*, sin contemplación de las necesidades energéticas de la "vida vulgar",

y sólo se ejecuta, por consiguiente, en formas de vida *profesionales*. Pero estas formas son ajenas a toda ética de la exclusión de la actividad gratuita. De la forma precientífica y antepredicativa de dominar la vida Husserl no pretendía obtener deducciones de carácter normativo, sino aprender a entender cómo era que precisamente no podía quedar allí y limitarse a eso. El rédito crítico sólo podía estar en recobrar la transición y la dirección tomada a partir de allí, lo que Husserl llamó el "sentido de la fundación originaria", no en legitimar "valores" o máximas del mundo de la vida en tanto confirmados "originalmente" por la vida.

Lo que tenía en común, entonces, la nueva alianza que se apartaba del neokantismo era la rebelión contra la ciencia como hecho primigenio: no contra su ideal, sino contra la ineluctabilidad de su dinámica teórica, su motivación, su historia, sus condiciones de posibilidad. La filosofía, desarraigada dentro de las ciencias o convertida en retaguardia que recoge sus pérdidas, halló en el "mundo de la vida" un área reservada de singular explorabilidad, no accesible por su propia naturaleza a ninguna forma científica. No por casualidad la fenomenología se había vuelto "genética" en la breve década en que no temió al psicologismo: en su autoconcepción trascendental como teoría de la génesis de cualquier conciencia posible y sus operaciones. El mundo de la vida pudo convertirse en un tema de la fenomenología genética porque convergía con la determinación de las constituciones y operaciones antepredicativas de la conciencia que Husserl había descripto a partir de 1920 en sus cursos de "Lógica genética". También él era una aproximación a la posición que el empiriocriticismo de Praga había dejado vacante: el componente desnaturalizado de su evolucionismo.

2. DESCRIPCIÓN CONSTRUCTIVA DE LO NO COMPRENSIBLE

HACÍA TIEMPO que la fenomenología había desarrollado su concepto de conciencia en tanto correctivo de la concepción naturalista del sujeto como un aparato que procesa estímulos mediante asociación e inferencias causales respecto de las fuentes de los estímulos, según el modelo inmejorable de Helmholtz, cuando se le tornó formulable la tarea, aún más amplia, de reducir la visión del mundo naturalista lisa y llanamente a la "natural": hacer que aquélla sea entendible sólo a partir de ésta. En tal sentido, el giro hacia el mundo de la vida también es, como tantas otras cosas en la fenomenología, consecuencia inmanente de su concepto de la conciencia como intencionalidad. Sólo que ahora no se trataba de introducir las realizaciones *finales* de la intencionalidad y demostrar que eran alcanzables, sino de determinar su base de partida primordial como el "suelo vital" de sus posiciones, movimientos y construcciones. Que sólo podamos hacerlo habiendo ya salido, sólo con las negaciones de lo abandonado, es una paradoja de una índole que fundamentalmente no difiere de y no es menos desesperada que la de hablar de uno mismo y sus vivencias como de lo que en el *hablar de* ya está perdido. Hablamos del mundo de la vida como hablamos de la salud, aprehendiéndola sólo como la no presencia de las 40 mil enfermedades posibles, cada una de las cuales nos permite reconocer algo sobre la salud en tanto el estado delicado de un ser sencillamente expuesto a infinitas amenazas. No es casual que la vulnerabilidad sea una característica básica del mundo de la vida: su improbabilidad frente a aquello que, con los recursos del mundo de la vida, ya no puede ser llevado a un nivel de familiaridad y conectado con lo familiar. Dicho brevemente y de otro modo: lo que con-

fiere carácter de sobreentendido es en sí y por eso mismo lo que no se sobreentiende.

Tal vez también se pueda caracterizar la temática del mundo de la vida como la última y más consecuente ejecución del principio, descubierto tempranamente por la fenomenología, del apriori de correlación, conforme al cual existen correlaciones estrictas entre los contenidos de la conciencia y los actos que tienen o afirman esos contenidos. Esta consecuencia diría, aproximadamente: el sujeto no es *subjetivo* en la medida en que su mundo es *objetivo,* sino mientras también ese mundo pueda mantenerse subjetivo.

A eso se debe que el mundo de la vida no sea comprensible. No es la creación del sujeto pero es el mundo del sujeto; y es el sujeto quien, por los medios y con los supuestos que fuere, lo pone secundariamente a la distancia de la objetividad. En cierto modo, la distancia a la que puede ser experimentado por todos los demás como relacionable, intercambiable, correlativo. Dónde comienza eso a llamarse teoría o incluso ciencia es, fenomenológicamente, una *cura posterior.*

La reconexión del mundo objetivo con el mundo de la vida a través de la teoría es una suerte de "recuerdo" del sentido que fue adquiriendo y que le fue dado desde el origen, pero que fue olvidado, si no incluso invertido, a medida que se lograba la objetivación. Puesto que la ciencia ya no tiene ni puede tener su "sede en la vida misma" *[Sitz im Leben selbst],* ni siquiera es capaz de devolver sus resultados a la vida, tiene que recuperar su inicio en el mundo de la vida como su "sentido fundacional", para que no revierta en insatisfacción y fastidio lo que por sus contenidos no es capaz o ya no es capaz de justificarse ante la vida. Una situación en la que la ciencia tuviera que defender su pura existencia había sido algo totalmente ajeno, insospechable, tanto para el neokantismo como para el empiriocriticismo; la dedicación de Husserl a la temática del mundo de la vida está impulsada por esta problemática que la fenomenología genética había tornado de una inminencia casi inevitable, o incluso ya presencia.

La retrospectiva hacia el mundo de la vida no tiene ningún rasgo nostálgico, arcaizante o incluso romántico: la conexión hacia atrás reasegura las justificaciones de la mirada hacia adelante, separa la irrupción de la motivación de la actitud teórica y su proceso. El distanciamiento del neokantismo significa justamente que la ciencia no es el hecho que se asegura a sí mismo, al que desde la filosofía en cierto modo sólo se le "muestran" sus condiciones de posibilidad. Con el término "mundo de la vida" se contradice el rango elemental de aquel hecho; no es lo sobreentendido, porque en esa calidad se ha destruido y se sigue destruyendo constantemente. Que haya ciencia es contingente; que haya vida es algo que no se puede eludir como base de todo lo otro que se hace real en ella y a partir de ella y en virtud de sus necesidades; "también" la teoría, "también" la ciencia, sólo entre otras cosas.

De eso se trata: ¿por qué esta vida no se basta a sí misma en su mundo de la vida? ¿Por qué produce algo como la teoría, en definitiva la ciencia, con la que se problematiza, se debilita, se priva de su potencia? El *espíritu como adversario del alma*: esta fórmula simple de la filosofía de la vida también se puede expresar de la siguiente manera: la teoría como adversaria del mundo de la vida.

Y no obstante la teoría, en analogía con el concepto de vida de la filosofía de la vida, es a la vez aquello que el mundo de la vida –en un proceso que necesita ser descripto– hace salir de sí mismo, autodestruyéndose a medida que se produce esa enajenación, pero sólo para reconstituirse en el punto de convergencia de todas las líneas de objetivación.

La destrucción del mundo de la vida sólo puede comprenderse filosóficamente si el propio mundo de la vida es visto como suma de sus actos de defensa, de autorreparación, de persistencia. No por casualidad la autoconservación, relacionada con la vida, no se sobreentiende tal como se sobreentiende la conservación de los estados físicos de un sistema sobre los que no actúan fuerzas. La vida, con independencia de lo que sea además, es el estado delicado en el que sólo se puede contar con que ocurra lo opuesto: el deceso. Formulado de un modo tan banal, no hace pensar en la

invención de la pulsión de muerte de Sigmund Freud. Esa invención de alguna manera no hace más que ampliar el recorte de realidad cósmica sobre el que cae la mirada y se percata de la vida como el episodio excéntrico que es, tanto en el espacio como en el tiempo del mundo, sin poder admitirlo jamás.

El tratado de Freud *Más allá del principio de placer*, de 1920, permite imaginarse la introducción de la pulsión de muerte como intensificación de los contornos de la vida recortada contra el fondo de su improbabilidad física. Al aparecer como el gasto disparatado de energía contra la entropía, como la excentricidad absurda en el curso normal de la naturaleza, en el marco de la época la vida se asemeja a un acontecimiento expresionista. En el marco de la teoría del inventor de la pulsión de muerte, la vida es lo que por buenas razones se castiga por su irregularidad con síntomas neuróticos. Y además, con total consecuencia, en el punto crítico de sus aprestos fantásticos para autorreproducirse. Toda la reflexión sobre la naturalidad de la muerte para la vida parece estar todavía bajo la impresión que había provocado en el pensamiento de la última mitad del siglo XIX el segundo principio de la termodinámica, que a pesar de la conservación de la energía hace tender el proceso cósmico entero a estados de mayor probabilidad de distribución, es decir, a nivelar también las condiciones para la vida. La vida quedaba marcada así como entropía negativa, como violación de la tendencia total de la propia naturaleza: resistencia organizada contra la caída en estados de mayor absurdo, considerada desde la perspectiva de la vida, que se autoasigna sentido: generación de sentido como infracción de la economía energética.

Para la temática del mundo de la vida es importante ver que precisamente ese factor de la rebelión que hay en la vida contra la normalidad es lo que se oculta, lo que desaparece tras el sobreentendido con el que su posibilidad de conservarse se le ofrece a la vida como su visión natural del mundo. Ella invierte la relación mitologizada por Freud, al ser la teoría la que despoja de su sobreentendido a los datos, las situaciones y las circunstancias del mundo de la vida, desnudando así la tendencia interna a la desin-

tegración, cuyo escamoteo constituye precisamente el sentido de ser del mundo de la vida.

Con el tema del mundo de la vida la fenomenología no sólo ha encontrado el camino hacia uno de sus objetos, sino lisa y llanamente hacia su objeto adecuado. Si la fenomenología es, como lo define el propio Husserl, el método de convertir lo sobreentendido en entendible, el mundo de la vida es la totalidad de la "teoría" como una empresa aún no comenzada, aún insospechada, aún no concebible siquiera como posibilidad, que experimenta en la fenomenología su última explicación. Pero claro que el universo de lo sobreentendido tiene precisamente los rasgos que en los objetos de la fenomenología constituyen la dificultad no ya para entender en principio y solamente qué es la fenomenología, sino en primer lugar y sobre todo para tomarla seriamente como ciencia autodeclarada de las trivialidades. Como *tal* está determinada a la teoría del mundo de la vida, cuyo repertorio completo cumple con la condición de no ser sino trivial.

El fenomenólogo siempre aparecerá como alguien que pretende mostrar lo que cualquiera ya conoce o cree conocer, o considera poder conocer en cualquier momento sin esfuerzo y sin método; y hacer saber que no se lo ha notado o conocido no despierta benevolencia para con quien hace su aparición de esa manera. La parateoría para huir de la fenomenología a fines de los años veinte ya está lista: el interés filosófico, que tenía prometida una iniciación superior con el "sentido del ser", no se siente tomado con suficiente seriedad por la fenomenología. Eso lleva, en la temática del mundo de la vida, a que se la enriquezca preventivamente con significatividad y pretensibilidad.

En este aspecto, probablemente lo que más socorrió a la fenomenología fue el contacto de Husserl con Henri Bergson, coetáneo suyo en sentido estricto. Con *L'évolution créatrice*,* su obra central de 1907, la influencia de Bergson sobre la filosofía de la vida alemana hubiera sido aún más larga y profunda si la guerra mundial

* Trad. esp.: *La evolución creadora*, Madrid, Espasa Calpe, 1973. [N. de la T.]

y los correspondientes servicios patrióticos de los filósofos de ambos lados no hubieran interrumpido por completo el contacto, si no hubieran convertido directamente en tabú el mutuo conocimiento. Por esta circunstancia es también tan difícil hacer una apreciación aproximada de la influencia de Bergson sobre la fenomenología. Por ejemplo, el concepto de *données immédiates de la conscience*, tan importante también para la temática del mundo de la vida, que Bergson había tratado en 1889 en una obra homónima que tuvo 23 ediciones hasta 1924 y que también estuvo disponible en alemán a partir de 1911.* Husserl tomó conocimiento de Bergson a pesar de la guerra y de una forma mediata que no es atípica de sus fuentes: a través de uno de los pocos discípulos relevantes que tenía.

No sólo hay que tomar nota al margen de que en agosto de 1916 el estudiante polaco Roman Ingarden pasa algunos días de vacaciones con Husserl para discutir con él la primera parte de una tesis de doctorado sobre Bergson.[1] Es probable que haya una conexión entre las discusiones con Ingarden y los manuscritos de Husserl sobre el problema del tiempo, también fechables en agosto de 1916. Porque aquí, con sus reflexiones sobre la duración y el "flujo de vivencias como unidad de la conciencia interna", Husserl se acerca al concepto bergsoniano de la *"durée"*, cuya función es combinar la sucesión de lo anterior y lo posterior, del antes y el después, con la simultaneidad. Justamente eso es lo que también había pretendido Husserl con el concepto de *retención*, implementado por primera vez en 1904, que incorporaba al esquema de la constitución del tiempo de Brentano tanto el equivalente psíquico de Fechner de la inercia física en la retención inmediata como la *primary memory* de William James. Bajo la influencia de Bergson, este esquema vinculado con el concepto de corriente de la con-

* Trad. esp.: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia,* Madrid, F. Beltrán, 1919. [N. de la T.]

[1] Roman Ingarden, *Meine Erinnerungen an Edmund Husserl*, La Haya, 1968, p. 120.

ciencia o flujo de vivencias devino en la "vida que fluye", en la paradoja del "presente que fluye de la vida".[2]

Más tarde, en octubre de 1917, Ingarden le lee su tesis capítulo por capítulo a Husserl, que no veía bien.[3] Esto ocurre inmediatamente después de la estadía tan fructífera en Bernau, sobre la que Husserl había escrito: "Ahora, la solución del problema del tiempo y la fundamentación de la fenomenología bien profunda de la conciencia interna (hace 13 años que me preocupa)".[4] Por último, en la pausa de navidad de 1917, Husserl se ocupa una vez más de la tesis, probablemente para el dictamen; esta vez de los "capítulos de crítica", e Ingarden tiene que ir a Saig para enterarse del resultado. Ya el 16 de enero de 1918 concluye el doctorado con la tesis "Intuición e intelecto en Henri Bergson". Culmina así uno de los pocos encuentros de Husserl con la filosofía contemporánea, luego de haber atravesado, además, los frentes de la Primera Guerra Mundial (que el *pathos* filosófico contribuyó a reforzar) y sirviéndose de un puente tendido por un polaco. Y prácticamente no hay cómo demostrar los efectos con criterios metodológicos.

No obstante, para la génesis de la temática del mundo de la vida puede haber sido importante el modo en que Husserl halló expuesta en Bergson la relación entre instinto e inteligencia, aunque el método descriptivo propio no podía manejarse con tales denominaciones. Bergson hace que las operaciones conscientes y racionales de la inteligencia busquen siempre la seguridad adjudicada al instinto y que en el lenguaje descriptivo de la fenomenología se llama "sobreentendido". Lo que para la filosofía de la vida sólo transitoriamente debía haberse constituido en una oposición de los conceptos de vida y espíritu, equivalentes a los de instinto e inteligencia, para la fenomenología sigue siendo revelador en que la vida en todo caso no tiende por un impulso interno o una ente-

[2] Edmund Husserl, *Husserliana XI*, p. 131.

[3] Roman Ingarden, *Meine Erinnerungen…*, *op. cit.*, p. 121; Karl Schuhmann, *Husserl-Chronik*, [La Haya, 1977,] p. 216.

[4] Edmund Husserl, carta a Albrecht, 27 de septiembre de 1917, [en Karl Schuhmann,] *op. cit.*, p. 216.

lequia a la dificultad de la conciencia y el espíritu, no tiende a la complicación que constituyen las fundamentaciones y decisiones, más bien tiende a lo que en el lenguaje de una filosofía muy distinta se llama la economía del menor gasto de energía y biológicamente es el funcionamiento de las capacidades de reacción y los desencadenamientos adaptados en forma inmediata.

Claro que una vez tomado, por las razones que fuere, el camino indirecto de la inteligencia, ese camino produjo la compensación más adecuada: protegerle las espaldas al sistema orgánico para que renueve la inmediatez, que entonces puede adoptar la forma de vivencia del placer, que probablemente no había sido alcanzada en toda la evolución. Allí hay una estética latente que no hubiera podido encontrar un lugar en la fenomenología por la sencilla razón de que la teoría jamás hubiera podido convertirse en mera función del placer; la teoría es el valor propio por excelencia, que en otro lugar incluso suministra el principio de deducción de la autorrealización de la subjetividad absoluta, del dios oculto de la fenomenología.

También Bergson el teórico, y sobre todo el filósofo, renuncia al camino que en la forma tardía se presenta como estético. El teórico es capaz de reunir inteligencia e instinto de otra manera: colocándose reflexivamente –y aquí es probable que Husserl hubiera dicho: meditativamente– en la forma de vivencia de la "duración pura". ¿Y qué sería ésta por su forma si no el mundo de la vida fenomenológico? Pero precisamente en cuanto tal no puede ser el punto de convergencia hacia adelante de toda teoría, la *unio mystica* de la vida con el tiempo, sólo puede ser siempre un punto de partida trasero de todas las líneas de la vida hacia la teoría, en definitiva, hacia la fenomenología. Porque ésta, siendo disolución de todos los sobreentendidos en inteligibilidad –aun cuando tal cosa sólo fuera posible en un "trabajo infinito"–, jamás es el mero espacio de tránsito hacia una nueva inmediatez y una mera intensidad de vida. Antes bien, en la propia concepción de Husserl la fenomenología marca la máxima distancia posible y definitiva con respecto al mundo de la vida. Sólo así la teoría del mundo de la vida

se convertirá directamente en el criterio del rango de la fenomenología en la formación cabal de la teleología teórica. Sea lo que fuere que se haya podido aprender de la filosofía de la vida para captar lo propio del mundo de la vida, no podía convertirse en la idea de un retorno o de una nueva formación.

Si no podemos verlo como Husserl es porque no confiamos en la ejecución de aquel "trabajo infinito" como permanente distanciarse del mundo de la vida, como permanente remoción de su forma de lo sobreentendido, y no creemos que esa ejecución sea capaz de lo que Husserl vio. Pero no es necesario tener en mente el mundo de la vida como ideal de inmediatez y de "duración pura" para poder percibir que el restablecimiento de la modalidad propia del mundo de la vida, la formación retrógrada de lo sobreentendido, se produce permanentemente por debajo del plano de la actualidad teórica (es decir, tanto mediante la teoría como contra ella: *mediante* cada uno de sus logros consolidados y *contra* el sentido inmanente de esos logros).

De este lado de la filosofía de la vida no importa mucho si a ese proceso se le pone un sujeto llamado vida para que detrás del restablecimiento de lo sobreentendido, del mundo de la vida, haya un actor del tipo del espíritu universal; que sólo así "la vida" no solamente se hace posible y se mantiene posible sino que además se crea el margen de otras posibilidades, que he resumido en el concepto de "placer", es algo que se puede aceptar como una descripción de la funcionalidad de los descensos de la teoría al nivel de lo propio del mundo de la vida.

Si en el escrito de 1936 sobre la *Crisis* Husserl formula que el mundo objetivo de las ciencias, en tanto una "construcción de la vida" surgida en la vida misma, debe ser considerado en relación con ese surgir (es decir: debe enfocarse la propia vida, en lugar de "lo construido"), esto sigue siendo la aplicación del "más intransitivo de todos los conceptos", como había escrito Simmel alguna vez.[5] También el *pienso* cartesiano debe ser remitido, según

[5] Georg Simmel, *Fragmente und Aufsätze*, Múnich, 1923, p. 150.

Husserl, a su radical en el *vivo*. Sólo secundariamente se debe concebir también la ciencia como "función auxiliar de la auténtica vida", o como una de las formas de "autointerpretación de la vida", de la vida que justamente "produce en última instancia". En lugar del atributo de "lo creador" de Bergson, en la obra tardía de Husserl aparece el de "lo que produce", pero también de "lo que mana como fuente primordial". La "corriente trascendental de la vida, que no tiene principio ni fin", remite a su fuente primordial, la de la "vida viva" en todo momento, incluso de la vida que "avanza de vida en vida", de modo tal que, una vez elegida la imagen de la corriente de la conciencia, se inducen desde ella siempre nuevas metáforas del manar y correr, latir y arrastrar. Lo que una vez fue mera ayuda descriptiva ha pasado a un estado material especulativo, ha ascendido a la categoría de última instancia trascendental: "Mi propia vida [...] es una idea límite situada en la eterna lejanía".[6]

Eso opera de tal manera sobre el concepto de mundo de la vida que éste vuelve a perder su función crítica respecto de la ciencia como hecho primigenio. La destrucción de lo devenido y solidificado, de las fosilizaciones e inercias, cuya tendencia había expresado la palabra "vida" –a cuyas órdenes no era admisible que la historia pudiera ser un procedimiento de selección de formas acreditadas y definitivas–, se convierte en una nueva reducción a algo así como el estado inicial "puro" de una historia, desde el cual, una vez más, sólo tiene que ser captable el "sentido de la fundación originaria" de la ciencia. Así reconfigura Husserl el "mundo" de la visión natural del mundo para convertirlo en estadio final de preparaciones reductoras, estadio final que como tal tiene que ser el estadio inicial de todas las constituciones del proceso teórico. La reducción es metodológica, la constitución es ontológica. La vida es lo que tiene su primera forma de conciencia en el mundo de la vida: solamente vivir, eso es lo que la vida no to-

[6] Edmund Husserl, *Husserliana* VI, p. 131; VIII, p. 86; XI, p. 365; XIV, p. 151; VIII, p. 162.

lera, lo que la vida pugna por trascender, porque si bien la autoconservación es su necesidad, no es su sentido.

Las muy citadas palabras de Fichte, que "la filosofía, en rigor, es no vivir",[7] pueden aplicarse al mundo de la vida: es tanto el mundo donde la filosofía *aún no* es posible como el mundo final utópico del proceso histórico donde la filosofía *ya no* es necesaria. Mientras exista el intervalo de la historia de la filosofía, ese intervalo siempre será posible sólo al precio de la no vida, que por lo menos en uno de sus apogeos se presenta, paradójicamente, como "filosofía de la vida". Pero su influencia es ya muy lejana para Husserl cuando en 1937 vuelve a tomar la *Lógica formal y trascendental* de 1929 y en las "Conclusiones" sobre el programa de una "lógica del mundo a fundamentar radicalmente" con el estadio básico de una "'estética trascendental' en un sentido nuevo", anota dos veces al margen: "mundo de la vida".[8] Si les damos la importancia que hay que darles siempre a las parcas notas que hace al margen de sus propias obras y manuscritos más viejos, en la última década de su vida el término programático de "mundo de la vida", relativamente viejo, se vincula de pronto con el objetivo del concepto de lógica del mundo, basado en una estética de "sentido nuevo". Se lo puede ver como una consecuencia de la antigua consigna fenomenológica "¡A las cosas mismas!", como ya lo había programado Heidegger en los cursos de Marburgo como "saltar por encima de las ciencias" hacia una "cimentación de su génesis a partir de la experiencia preteórica", designándolo con el título –que no se impuso– de "lógica productiva", una "lógica que se adelanta a saltar hacia el campo material primario de una ciencia posible".[9]

Husserl había escrito que "vida" es una "idea límite" en el curso sobre *Filosofía primera* del semestre de invierno de 1923-1924, es decir, en absoluta proximidad temporal con la acuñación del

[7] Johann Gottlieb Fichte, *Gesamtausgabe* III 3, p. 333.

[8] Edmund Husserl, *Husserliana* XVII, pp. 296 y ss.

[9] Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. XX, pp. 2 y ss. [trad. esp.: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Alianza, 2006].

concepto de "mundo de la vida". Hubiera sido igualmente natural acentuar en el otro elemento del concepto doble el refuerzo de la idealidad del límite: el "mundo de la vida", por lo tanto, como concepto límite insuperable tanto en términos de universalidad como de trascendentalidad.

Para eso le faltaba a Husserl la proximidad con Kant. Porque si algo no podía ser la "vida" en Kant era el "mundo" –aun sin la menor connotación de originalidad, de precientificidad– en tanto regulativo final precisamente de la experiencia científica, de su conclusión inalcanzable por principio. Si se lee en los apuntes del curso de metafísica tomados por Pölitz la introducción al primer capítulo de la metafísica especial sobre "Cosmología", se encuentra el "mundo" destacado como un concepto de la razón pura, que no puede provenir de la experiencia y que le proporciona a la cosmología, por lo tanto, la calificación de disciplina trascendental. Se dice que ya en la Ontología se habló de tres "conceptos límite", en tanto constituyen "el límite en la serie de los conocimientos": la sustancia que ella misma no es accidente de ninguna otra sustancia; la causa que por su parte no es efecto de ninguna otra causa, y el todo que en sí no es parte de ningún otro todo. Un todo de esa índole es justamente lo que comprende el concepto límite de "mundo" en tanto "*totum substantiale*".[10] Para la afinidad de Husserl con el neokantismo y su simultánea poca familiaridad con Kant, no da lo mismo que Hermann Cohen entendiera la concepción kantiana de la "cosa en sí" en tanto *noumenon* en sentido negativo –y por lo tanto concepto límite ("*conceptus terminator*")–[11] de la siguiente manera: en toda ciencia que cuantifica tiene que aparecer, en el límite respectivo de sus objetivaciones, un residuo todavía por cuantificar. Es decir, considerado desde la fenomenología: la paradoja de un sustrato *pre*científico absolutamente inaccesible a la teoría, captable sólo *pos*científicamente. A pesar de esta diferencia, es

[10] Emmanuel Kant, *[Gesammelte Schriften,]* Akademie-Ausgabe, vol. XXVIII/I, p. 195.

[11] *Ibid.*, vol. XVII, p. 394, reflexión 4.039.

innegable la analogía entre un "mundo de la vida" que se torna descriptible únicamente atravesando la ciencia y como su negación, y la "cosa en sí" tal como la conciben los neokantianos.

Si el "mundo de la vida" fuera un concepto límite en ese sentido, esto tendría consecuencias para la práctica de la descripción. Para hacer la fenomenología del mundo de la vida, no tendría sentido atenerse a casos de normalidad promedio, es decir, identificar mundo de la vida y cotidianidad, pero tampoco realizar una suerte de ideación; o esto último como aproximación sin éxito. No es el promedio sino el caso extremo, no demostrable, no alcanzable como hecho, de lo que tal vez jamás ha habido ni habrá, lo que sufre una suerte de descripción constructiva al separarse por eliminación todo lo que no cumple con el caso extremo. La *materia prima* de los aristotélicos es uno de estos casos de ideación sin éxito. Pero sólo podemos aspirar a algo así, naturalmente, porque y si en el promedio normal o en la normalidad promedio, en la cotidianidad, hay elementos encapsulados del caso extremo, del "valor límite".[12] Si se piensa una vez más en el concepto de vida bergsoniano de la *Evolución creadora*, en el que el intelecto tiende a volver por su forma a ser el instinto o a funcionar como el instinto, jamás se podrá pedir que se muestre fácticamente una vida que cumpla con esa condición: una suerte de existencia sonámbula. Pero sí habrá que pedir que haya y admitir que hay momentos distinguidos no sólo en la vida singular excelsa sino también en la normalidad, donde encontramos esa convergencia de intelecto e instinto, el intelecto tiende a deformarse, de tal modo que funciona con el sobreentendido que caracteriza a la regulación instintiva.

[12] Paul Du Bois-Reymond, *Die allgemeine Functionentheorie. Metaphysik und Theorie der mathematischen Grundbegriff: Größe, Grenze, Argument und Function*, Tubinga, 1882, p. 1: "Con el nombre de concepto límite se designa en la matemática un cierto procedimiento deductivo por el cual del tipo de secuencia de valores medibles u observables se deduce la existencia de valores que se sustraen por completo a la percepción y cuya presencia tampoco podrá ser demostrada jamás en sentido convencional".

Podemos considerar tales elementos, tales residuos supuestos, en retroversión, en su retroconvergencia hacia un estado cuya restitución no garantizan pero que hacen reconocible como su función. Si, por ejemplo, el tiempo de la vida y el tiempo del mundo (es decir: la medida temporal de la vivenciabilidad disponible en términos de mundo de la vida, por una parte; los requisitos de medición en cuanto a magnitud y precisión que imponen los objetos y los resultados de las ciencias, por otra) divergen en el marco históricamente abarcable, esto permite deducir una convergencia hacia atrás, aun cuando ya no haya documento histórico que la demuestre: el concepto límite que da una pauta para concebir el tiempo de la vida *en tanto* tiempo del mundo.

3. LA BÚSQUEDA DEL ORIGEN Y LA CUESTIÓN DEL SENTIDO

La introducción del concepto de mundo de la vida en la filosofía fue, sin duda, la invención más exitosa de Husserl. Transcurrido ya más de medio siglo, hay que tener presente que en 1924 todavía no se habían producido en la filosofía los múltiples revuelos terminológicos de Heidegger, que dejarían en las sombras también este éxito de Husserl, en especial con el par "cotidianidad - autenticidad" *[Alltäglichkeit - Eigentlichkeit]*, el que más se acerca al conjunto de conceptos del mundo de la vida. No es casual que sólo el aplacamiento de la ola Heidegger, que abarca los años cincuenta, haya vuelto a sacar a la superficie el "mundo de la vida" en los sesenta. Tal vez no en su beneficio, porque entonces tuvo que cubrir mucho de lo que antes había cubierto todavía la fantasía terminológica de Heidegger. En medio de una jerga inflada de vocablos pretenciosos prosperó este neologismo singularmente modesto, que se ajustaba a las expectativas de los años sesenta de que en la filosofía por fin se hablara ahora de los asuntos que concernían a cualquiera. La expresión "mundo de la vida" tiene, precisamente en la sencillez de su belleza, una peligrosa disposición a engañar respecto de la profundidad y la jerarquía de su alcance. Cualquiera que asista a una clase con el nombre de "Teoría del mundo de la vida" puede revisar si no ha esperado abierta o secretamente que fuera ahora el turno de su problema.

Sin embargo, el mal uso es un riesgo imposible de evitar en la conceptualización filosófica; porque la filosofía efectivamente trata, si no los problemas actuales, los problemas potenciales de cualquiera. Claro que reconocerlo requiere ya filosofía. Casi habría que suponer que el concepto doble formado por mundo y vida está sintetizado con un supremo sentido del refinamiento

lingüístico, si uno no supiera que el punto débil de su autor estaba precisamente en lo lingüístico.

Por indefinido y ambiguo que sea el interés por el mundo de la vida, también eso nos informa sobre qué cuestiones evidentemente no han sido planteadas con suficiente claridad en otras disciplinas y también en la historia de la filosofía hasta el momento.

En los planteamientos filosóficos hay un método útil: preguntar por las expectativas que despiertan. ¿Qué esperamos cuando se habla del mundo de la vida, cuando se pregunta por él, cuando se pide que se lo describa?

Un mundo de la vida –es la primera sospecha– es algo distinto del mundo fáctico en el que vivimos. ¿Un mundo más determinado por la vida o para la vida? ¿Un mundo no determinado por lo ajeno u hostil a la vida? ¿Un mundo de vitalidad aligerada o incluso liberada de condicionamientos objetivos? ¿El tipo opuesto a un mundo de la cultura? Se puede caracterizar como probable que la expectativa encaje en una función de crítica cultural del concepto. El mundo de la vida será entonces el mundo en el que ya no estamos pero en el que creemos poder estar o incluso deber estar, o el mundo que hacemos objeto de exigencias retóricas. La crítica cultural vive de los recursos que le permiten describir toda realidad fáctica como una realidad insuficientemente fundamentada. La corriente de la vida pasa por al lado mientras el filósofo está sentado a su escritorio; pero lo que quiere el filósofo es nadar en la corriente de la vida, como el propio Husserl lo formuló una vez: "La corriente viva en la que yo nado".[1] Nadie se lo creerá, pero determina la expectativa cuyo disparador es la terminología.

No me detendré aquí todavía en si el mundo de la vida puede prestar algún servicio como concepto normativo de la crítica cultural. Por suerte tampoco tengo que discutir si la crítica cultural alguna vez le ha prestado algún servicio a los seres humanos o sólo estaba destinada a aumentar su grado de insatisfacción con un todo que, por las razones que fuera, se sustrae a los deseos de

[1] Edmund Husserl, *Husserliana* VIII, p. 410.

cambio; o si carga con tantas obligaciones inesperadas, debidas a la complejidad factorial del sistema completo, los cambios que se logran, que aquéllos no llegan a alegrarse de su éxito. Más importante es que en su uso por parte de la crítica cultural el mundo de la vida degenera en un mundo ideal que puede ser dotado de toda clase de piezas decorativas de la supuesta amenidad de la vida, pero justamente por eso pierde su fuerza persuasiva realista. Tanto Rousseau como su antecesor Lucrecio pensaron sin duda en una realidad muy austera y pobre de los orígenes humanos antes de la desviación cultural, pero no pudieron mantener los valores emocionales del idilio a distancia de la situación precultural: el fanatismo de los epígonos que descreían de la imposibilidad del retorno. El punto flojo de toda teoría que hace del mundo de la vida el estado originario no está solamente en su pobre dotación, en lo dudoso de la deseabilidad de su retorno, sino en lo inexplicable de la ligereza de salir de un mundo de la vida al menos llevado o tolerado con satisfacción. Si el mundo de la vida, por su parte, no forzó el proceso de alejarse y poner distancia con respecto a él a medida que se producía el progreso cultural, es decir, si el propio mundo de la vida no explica en absoluto su abandono, ese dejar atrás la esfera genuina sólo podrá considerarse un acto arbitrario, del tipo del pecado original, en tanto la más ligera e imperdonable asunción de un riesgo para la humanidad. La arbitrariedad del acto arcaico pone en la raíz de la historia un decisionismo que lo sustrae de toda disquisición teórica. Lo cual tal vez no sería tan terrible si no estuviera vinculado con la expectativa de entender a partir de ese acto todo o algo de lo que siguió. En el escrito sobre la *Crisis*, Husserl elevó el acto primigenio del giro teórico a fundación originaria del sentido europeo de la historia, pero así sustrajo al mismo tiempo el acto mismo de la posibilidad de indagar su sentido.

Pero si debe conservarse esto como un aporte, el mundo de la vida pierde toda idealidad. Se convierte en aquel estado originario o de partida que ha resultado insostenible y que tiene que volver a resultarlo en todo momento. El mundo de la vida sería en-

tonces aquella suma de realidad vivenciada que ya implica la expulsión del humano de su esfera. Quien encuentre que esto es irracional o enigmático no tiene más que volver a pensar en la función del concepto de *status naturalis* en la teoría moderna del Estado de Hobbes en adelante para poder ver este tipo de teoremas que explica un estado posterior a partir de la insostenibilidad inmanente del estado precedente.

El *status naturalis* en Hobbes es ese estado de insostenibilidad racional, de implicaciones letales, no sólo y no en primer lugar por presunciones antropológicas adicionales sobre la crueldad o la agresividad del hombre como lobo. Lo es ya por el supuesto del derecho natural que dice que la naturaleza les ha dado todo a todos, del que Hobbes no puede inferir la igualdad dichosa de los propietarios sino la inevitabilidad de los conflictos letales en un estado del acceso posible de todos a todo, no regulado aún por la ley y la sanción.

Si se afina este concepto de un estado originario con el fin de captar una posibilidad *formal* del mundo de la vida, se llega a una realidad que es momentánea por su condición interna y que tiene la vida media de su desintegración como primer instante histórico. Un mundo de la vida sería entonces tan poco ideal o normativo como consistente, pero podría acercarse al poder explicativo del *status naturalis* de Hobbes, en tanto produce forzosamente desde sí lo que ya no es él mismo. Pero lo producido podría muy bien tender todavía en todo momento a volver a ser mundo de la vida siguiendo uno de sus rasgos formales. Esto ni siquiera sería algo que lo distingue obligatoriamente del *status naturalis* de Hobbes; porque, en el caso límite, su absolutismo estatal tendería a una constitución de la conciencia de los ciudadanos en la que no tendrían motivos para medir el ejercicio del poder estatal con aquella premisa del "todo para todos" del derecho natural. En semejante Estado ya estaría totalmente olvidado por qué existe y en qué acto se funda, lo cual no está mal en relación con el historicismo, porque no hay documentos que prueben el contrato estatal, es más bien un *ens rationis*.

Probablemente no sea un argumento muy convincente en favor de la temática del mundo de la vida clasificarla como un planteamiento que parece casi natural y justificar desde allí que los seres humanos se hayan interesado desde siempre por los comienzos, los orígenes, los tiempos remotos y los primeros tiempos. Allí se decide por anticipado –cuando sin embargo parece estar todavía abierto– que el mundo de la vida es una formación que tiene una prelación sólo temporal, es decir, que es algo como una prehistoria pero no algo que permanentemente constituye todavía un fondo básico o incluso una tendencia de la consumación humana de la vida. Pero la cuestión de los comienzos, de los orígenes, por romántica que parezca, es racional bajo el siguiente presupuesto: que en los comienzos, en los orígenes, se muestra más pura y menos distorsionada, aún no desfigurada, deformada o incluso sepultada por los vestigios de la historia, la esencia de lo que se ha iniciado allí. Podría ser, entonces, que la pregunta por el mundo de la vida se plantee porque es el mundo de la vida *del ser humano*, y en él este sujeto del mundo se habría presentado con mayor claridad que en toda otra circunstancia. Una expectativa que vincula el tema con la perspectiva de investigar formas de vida ajenas y arcaicas de estados primitivos o pensados como preculturales.

Con toda seguridad hay, entonces, un vínculo entre la temática del mundo de la vida y las etnologías. Si llamo "arcaísmo" a este interés por el mundo de la vida, entra en relación con un esquema de la historia muy difundido, ya casi ineludible, donde la originalidad y la tradición, el desarrollo vivo de problemas y la escolástica se suceden, y los escolásticos tardíos o postescolásticos –en términos de historia del arte aproximadamente: los académicos tardíos y los secesionistas– sólo tienen la chance del regreso a aquella originalidad inicial, a los primitivos, a los salvajes y a los que no han sido atrapados por la academia. En la filosofía siempre se sospechó que regresando a la Antigüedad se tendría que poder hallar mejor las preguntas originales y genuinas que la habían hecho nacer. Y luego, en el espacio más reducido de la filosofía antigua, era el regreso de Aristóteles, que dominaba la tradición escolar, a su maes-

tro Platón lo que parecía satisfacer ya esa necesidad de originalidad y quizá sostenía la resistencia a la "escuela" en sentido lato.

Pero en esta clase de regreso a los orígenes, puesto que nunca los tenemos ante nosotros históricamente, no hay detención posible. El Heidegger de los tempranos cursos de Marburgo todavía creía que se podía superar la fosilización escolar de la lógica regresando a aquel "preguntar filosófico originario que estaba vivo en Platón y Aristóteles".[2] A la vez, ya Aristóteles es un descubrimiento del origen hecho en contra del idealismo y sus neoplatonismos, que llega a Heidegger desde Böckh a través de Trendelenburg y Brentano y de Dilthey. Sólo que precisamente de este regreso concreto sabemos que no pudo detenerse ni siquiera en Platón, que tuvo que contarlo al propio Platón como forma de decadencia de la filosofía hacia su olvido del ser, para poder captar en los presocráticos, por ejemplo en la sentencia de Anaximandro o en un fragmento de Heráclito, por lo menos el último destello del inalcanzable origen. Está claro que el etcétera de semejante regreso a lo temprano, a lo más temprano y a lo absolutamente temprano tiene que estar guiado ya por una noción de lo que podría ofrecer la vista de la originalidad: en este caso, el no ocultamiento y no encubrimiento, el claro del ser mismo.

Pero semejante distinción de los comienzos, de la originalidad como una vida plena en el claro del ser, vuelve otra vez totalmente incomprensible por qué razón se pudo abandonar alguna vez ese estado. Así es que el Heidegger tardío de la historia especulativa del ser tuvo que echarle la culpa al propio ser por ocultarse. Con eso se vinculaba la expectativa de que este caprichoso compañero de destino del humano también le devolviera alguna vez lo que una vez le había sustraído, sin que entraran en juego la acción y la producción de historia del ser humano.

Entre las posibles demandas a la temática del mundo de la vida no hay que olvidar, por último, la cuestión del sentido. ¿Aporta

[2] Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. XXI, p. 13 [trad. esp.: *Lógica. La pregunta por la verdad*, Madrid, Alianza, 2004].

algo a la famosa pregunta por el "sentido de la vida" rastrear, describir, entender esa vida en su propio mundo, si es que es lícito entender así el "mundo de la vida"? Si abandonar el mundo de la vida es o fue en cada caso una suerte de partida, quizás el regreso al posible contexto de motivaciones –dicho de otro modo: al contexto en el que desplazarse y ganar distancia adquiere sentido– aporte algo para entender movimientos, procesos y esfuerzos que de lo contrario parecen absurdos. Pero la pregunta por el sentido de la vida podría responderse más fácilmente si hubiéramos podido querer y elegir la vida, porque entonces sería posible tal vez recordar por qué y en cuanto qué la habíamos querido. Para la vida individual, este camino está cerrado. ¿Pero también lo está para la historia? ¿Qué queríamos, si había algo que querer, cuando partimos? Para ilustrarlo con algo más inofensivo: más de uno que ejerce una profesión y está sometido desde hace mucho a sus reglas y exigencias como si fueran lo más obvio del mundo hará bien en preguntarse por los estímulos y las perspectivas que lo empujaron o lo arrastraron a ese contexto de vida. Porque algo de esa índole es sin duda lo que muy probablemente se entiende en general por preguntarse por el sentido: restablecer un nexo consistente entre el estadio fáctico respectivo y el punto de partida hacia un contexto que se vuelva nuevamente comprensible.

De este contexto forma parte el complejo de ayudas para hallar el sentido que la historia de la ciencia presta o podría prestar a las disciplinas en el estadio en que se encuentra cada una de ellas. El mecanismo científico –como cualquier otra forma de vida devenida mecanismo– tiende a la pérdida de sentido por las meras satisfacciones que concede el hecho de ganar espacio profesional diaria o anualmente. La pregunta: "¿Qué queríamos saber en realidad cuando empezamos?" tiene allí un efecto tan molesto como indicador de la carencia de sentido. ¿Sigue habiendo una relación entre lo que alguna vez se esperó del avance de las ciencias y lo que ese avance reporta efectiva y cotidianamente? No es sólo un problema histórico, es también un problema biográfico en toda vida especializada en la teoría: no hay individuo en condiciones de poseer to-

davía una porción sustancial del todo del conocimiento científico que satisfaga la expectativa que lo motiva, que implica la verdad esencialmente como un todo. Einstein escribió: "Las ciencias naturales en su totalidad no son más que un refinamiento de nuestro pensamiento cotidiano".[3] Indirectamente, esto es una tesis sobre la relación entre el mundo de la vida como una esfera de partida siempre presente para el pensamiento teórico y el estadio final del proceso teórico bajo el rótulo de "las ciencias naturales en su totalidad". No hay por qué entender esta relación como histórica, también se la puede entender como estructural, o como biográfica, pero en ella siempre se consigue no sólo el refinamiento, sino también la fragmentación. Un mundo –también y sobre todo un mundo de la vida– es un todo y su "refinamiento" ocurre al precio de esa totalidad, como disolución en el marco de recortes cada vez más pequeños, cuya posibilidad de remisión al todo se sobreexpande, se afloja, pierde orientación; como sucede con el corte microscópico del preparado, que es más difícil de atribuir al órgano del que ha sido tomado cuanto más potente es el instrumento.

¿Cómo tiene que ser el "pensamiento cotidiano" para que las ciencias naturales contemporáneas en su totalidad no pudieran ser ni otra cosa ni más que su "refinamiento"? ¿Y no habría que demostrar también y sobre todo que se aspira a tal refinamiento desde el pensamiento cotidiano, que se lo impulsa, se lo estimula desde allí? ¿Y por qué refinamiento, en caso de que lo fuera? Pero lo que se nota es que la frase de Einstein, aun cuando fuera de trama demasiado gruesa, aun cuando no fuera cierta, capta el tipo de problemática que también lleva el título de mundo de la vida.

Al pensamiento cotidiano habría que volver si se quisiera entender mejor cuál es el resultado de aquel refinamiento, en caso de que no se estuviera de acuerdo de antemano en que es la concentración de datos de medición. ¿Pero hay una transición del refinamiento de la experiencia cotidiana a la velocidad de la luz, más

[3] Albert Einstein, *Aus meinen späten Jahren*, Zúrich, 1952, p. 63 [trad. esp.: *De mis últimos años*, Madrid, Aguilar, 1951].

aún, a su valor absolutamente constante y a la importancia teórica de esa constancia para toda teorización física? En la expresión "refinamiento" hay experiencia científica propia: la de la importancia del aumento de las precisiones de medición para el valor de la velocidad de la luz, porque sólo así se convierte en dato decisivo el resultado negativo de Michelson y Morley. El propio Einstein afirmó en 1916 en la *Physikalische Zeitschrift*[4] que no era improbable que Ernst Mach hubiera llegado a la teoría de la relatividad si para la época en la que su intelecto todavía tenía energía juvenil la importancia del valor constante de la velocidad de la luz ya hubiera sido una cuestión que preocupara a los físicos. Es una concesión generosa al recientemente fallecido Ernst Mach, de cuyas intrepideces Einstein tanto provecho había sacado. Pero justamente por lo que motivaba tal intrepidez es una presunción sumamente dudosa: Mach no podía apreciar la importancia del valor constante c porque en cada postulación de un valor cósmico empírico como absoluto habría visto un absolutismo absurdo contra todas las instancias empíricas, una nefasta postulación racional para impedir justamente los refinamientos empíricos. Pero Einstein encuentra la *importancia* del valor absoluto de la velocidad de la luz precisamente por su inclinación a no creer en la casualidad de las magnitudes cósmicas, dicho de otro modo: por no dejar que Dios juegue a los dados. Más adelante, esa misma ventaja que había sacado con respecto al positivismo de Mach por su capacidad para el absolutismo del valor cósmico de c le vedó el acceso a la teoría cuántica estadística.

La correspondencia de Einstein con Max Born muestra lo que en este contexto no sólo era "pensamiento cotidiano" generalizable, sino también el de un mundo de la vida *individual* antes de toda articulación teórica. Habrá que mirar cuantas veces sea necesario el famoso pasaje de la carta de Einstein a Born del 7 de septiembre de 1944 para no tomar el concepto de "refinamiento" como la última palabra:

[4] [*Physikalische Zeitschrift*,] vol. 17, núm. 7, p. 103.

> En nuestras perspectivas científicas nos hemos vuelto antípodas. Tú crees en el Dios que juega a los dados y yo creo en la ley y la ordenación total de un mundo que es objetivamente y que yo trato de captar en una forma locamente especulativa... Yo creo firmemente, pero tengo la esperanza de que alguien descubrirá un método más realista, con bases más tangibles, que el mío. El gran éxito inicial de la teoría cuántica no basta para hacerme creer en el juego de dados fundamental, aunque sé perfectamente que los colegas más jóvenes atribuyen mi actitud a la esclerosis. Llegará el día en que se vea cuál de las dos actitudes instintivas era la acertada.[5]

Digamos de paso que no se le presta la necesaria atención a la respuesta de Born del 10 de octubre de 1944, con su tesis central: "También tú tienes que jugar a los dados en tu mundo determinista".*

También Heidegger se ocupó de Einstein en sus cursos de lógica de Marburgo en el semestre de invierno de 1925-1926, e intentó señalar cómo se produjo la revolución de la física: no porque Einstein haya comenzado a filosofar sobre conceptos fundamentales de la física, sino porque "examinó en determinados problemas concretos los conceptos fundamentales implicados y su concepción, y vio que para poder retener la meta de la física se hacía necesario revisar los conceptos".[6] Una ciencia no avanza porque se encuentren cosas nuevas, sino que recibe un envión que siempre reside "en la revisión de los conceptos fundamentales", y esto quiere decir "en la recolocación que se inicia allí de los principios y repertorios de conceptos existentes sobre nuevas bases". En esta exposición es asombroso el convencionalismo; pero también el deslinde del ámbito del mundo de la vida, es decir, de lo que for-

[5] Max Born y Albert Einstein, *Briefwechsel*, Múnich, 1969, p. 154 [trad. esp.: Albert Einstein/Hedwig y Max Born, *Correspondencia 1916-1955*, trad. de Félix Blanco, México, Siglo xxi, 1973, p. 189].

* Trad. esp.: Albert Einstein/Hedwig y Max Born, *Correspondencia 1916-1955*, *op. cit.*, p. 197. [N. de la T.]

[6] Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. xxi, p. 17.

mará parte de la analítica del Dasein, respecto de la forma de verdad secundaria de las ciencias positivas. Su relación con la forma de verdad primaria de la comprensión del ser en la autocomprensión del Dasein no parece tener ninguna importancia para el cambio en las bases de una ciencia determinada. Eso se corresponde con las posiciones posteriores de la historia del ser, en la que la existencia de la cientificidad positiva se debe al ocultamiento del ser, pero no los cambios, las crisis, los sacudones que se producen en las ciencias positivas en sí. Se podría decir que lo propio del mundo de la vida no llega a tocar las bases sobre las que tienen lugar las "recolocaciones", como se las llama aquí. Lo que la física efectúa con tal envión sólo es en el fondo su autoconservación como ciencia, es decir, un proceso positivo e inmanente que puede verificarse aislándose precisamente de condiciones del mundo de la vida.

Esta precisión para aislar una filosofía separada de todas las ciencias, dependiente sólo de su propio *pathos* de la fundamentación en la comprensión del ser, obstaculiza inevitablemente la ejecución de la pregunta por la relación entre mundo de la vida y ciencia. Una peculiar exacerbación existencial le hace decir a Heidegger, con la que tal vez sea su metáfora más fuerte, que fuera del filosofar visto por él, el filósofo, por ejemplo como representante de la lógica escolar, no corre "nunca peligro de tener que pagar consigo mismo".[7] Ya no existe la impronta que une en su recorrido el mundo de la vida con la ciencia moderna en su forma acabada; se ha convertido en la reserva de la filosofía, y ni siquiera de cualquier tipo de filosofía, menos aún de la académico profesional. Husserl no poseía las artes lingüísticas de Heidegger, pero a su manera pronunció con mayor énfasis lo que ya entonces no hubiera podido pronunciar ningún representante de otra disciplina sin caer en el peligro del ridículo, y hoy menos todavía: "Tenía que filosofar, de lo contrario no podía vivir en este mundo". Así respondió Husserl el día que cumplió 70 años al

[7] Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. XXI, p. 12.

discurso que Heidegger pronunció en privado, y no por casualidad hay allí, en términos de lenguaje, elementos de absoluta relevancia para el complejo del "mundo de la vida".[8]

Una de las expectativas que hemos puesto en la clarificación de la temática del mundo de la vida es obtener pistas respecto de cómo serían posibles, en términos muy generales, las condiciones de realidad estables, aunque según nuestro supuesto del concepto límite no lo sean. Se objetará que esta expectativa contradice la afición por el cambio de la conciencia posburguesa, sobre todo de la buena; que posiblemente permite inferir una alianza entre una fenomenología del mundo de la vida y una nostalgia retrógrada de afirmación del cómodo estancamiento. Pero resulta que la cuestión de la *posibilidad* de las condiciones de realidad estables no tiene absolutamente nada que ver con la evaluación de cada realidad del presente. Y la afición por el cambio, después de todo, no es más que el correlato de una evaluación negativa precisamente de esas realidades. Si hubiera alcanzado su meta, si pudiera alcanzar su meta, también a ella se le presentaría el problema de la estabilización de lo alcanzado. Y para aquellos que rechazan el cambio en forma de progreso científico técnico, de todos modos se plantea el interrogante de cómo sería reducir la velocidad de cambio, cómo serían los factores estabilizadores, cómo sería eliminar vivencias de la contingencia.

Desde hace un tiempo, en el debate sobre el mundo de la vida se ha acallado un poco la crítica conforme a la cual algunos de los usuarios del concepto hacen uso y abuso de él como una magnitud ahistórica, por ejemplo, formalizando la realidad del mundo de la vida como mera forma de premodalidad. La réplica debería ser que no puede ser histórico lo que ha sido introducido como condición de posibilidad de la historia al pensar la historia sólo como salida de un estado prehistórico o ahistórico que en cierto modo la pone en marcha. Si el mundo de la vida como condición de posibilidad de la historia fuera él mismo

[8] [En Karl Schuhmann,] *Husserl-Chronik*, [La Haya, 1977,] p. 344.

histórico, el resultado sería un mero equívoco en la expresión "histórico".

Si se quisiera hacer más gráfica una teoría incipiente del mundo de la vida, se podría recurrir al experimento mental de preguntar: ¿cómo nos comportaríamos si fuéramos felices? La pregunta apunta al estado duradero, porque con esto no se pretende poner en duda que todos de vez en cuando seamos efectivamente felices. Sólo una visión huraña del mundo podrá negarlo. Pero podremos preguntarnos si alguien tendría todavía la motivación, la tendencia o aun las ganas de filosofar si pudiera decir sin cesar de sí mismo que es feliz. Porque no nos contentamos con afirmar que la felicidad es un producto de la teoría, y sobre todo de la teoría filosófica, como lo intentaron y podían intentarlo los griegos porque no les parecía muy problemático llegar a la verdad mediante la teoría y esperaban de la teoría realmente todo lo que podía necesitar un ser definido por su afán natural de conocimiento, como lo afirma el primer enunciado de la *Metafísica* de Aristóteles. La felicidad como satisfacción de un afán natural hacía de la teoría el medio para lograrlo. El propio cristianismo adoptó ese vínculo con la esperanza de que el estado definitivo de bienaventuranza fuera producido por la teoría pura y por la posesión permanente de toda verdad. La idea de que un ser humano, habiendo alcanzado el estado de felicidad, lisa y llanamente olvidaría el afán por la verdad, la praxis de la teoría, es una tesis –o incluso una experiencia– poscristiana. Si no nuestra infelicidad, es la falta de seguridad respecto de la posesión de estados de felicidad lo que nos lleva a no olvidar el filosofar.

Por "feliz" entiendo no los estados excepcionales de exaltación eufórica, sino ya el simple estar libre de dolor y temor, cuidado e inquietud, también de la duda respecto de la perdurabilidad de los estados de normalidad cotidiana evaluados positivamente. Feliz es también aquel a quien no se le ocurre pensar o no tiene motivo para pensar que también podría no ser, o no ser quien es sino otro. No saber nada de la propia muerte –lo cual en definitiva sería posible aun en vista de la muerte de otros– sería un presu-

puesto decisivo, porque la muerte tal vez es lo primero que conlleva como interrogante qué será de todo aquello en lo que uno vive cuando uno ya no viva allí; es decir, también la idea de un mundo que es indiferente de un modo peculiar respecto de la existencia cada vez mía. Esta vivencia de la indiferencia surge de saber que el mundo existe *antes y después de mí*, indiferente a mi existencia. El experimento mental permite pensar que aquellos que toman conciencia de tener que morir simplemente se van, no se los ve más, caen en el olvido. El mundo de la vida no es un mundo con garantía de felicidad, pero un mundo en el que fuéramos, como tan bien se suele decir, "felices sin desear", sería en todo caso un mundo de la vida.

Comienzo describiéndolo como una realidad en la que la filosofía no puede tener lugar, no por contingencia sino por falta de motivación. Sin lugar a duda no es una definición suficiente, sino sólo una aproximación a uno de los elementos definitorios de un mundo de la vida. La filosofía es siempre abandonar un camino o abandonar un espacio. Si el mundo de la vida es la esfera en la que se puede vivir y desde la que resulta absolutamente inimaginable que pueda haber un afuera de esa esfera para contemplarla desde allí y para abandonarla hacia allí, entonces el mundo de la vida es esa esfera afilosófica que sólo podemos representarnos como el comienzo del todavía no de la filosofía. Estamos más allá de ese espacio y de ese camino donde debemos haber abandonado el mundo de la vida, aunque lo concebimos como lo que *en el mundo de la vida* no es imaginable abandonar por propia voluntad. Sólo desde afuera se puede mostrar, por lo tanto, que el motivo para dejarlo puede haber estado en él mismo. Que el mundo de la vida sea una esfera para quedarse y para ninguna otra cosa no lo define como campo elíseo sino sólo como descarte de todo motivo para abandonarlo. Excepto el motivo de que se autodestruya y expulse de esa forma a su endoparásito.

Lo que se quiere comunicar con esto es una constatación desencantadora: en la contemplación externa, en la retrospectiva, en la evaluación del expulsado no es para nada necesario que se per-

ciba pérdida de la felicidad, pesar, condición de arrojado. Desde afuera el mundo de la vida puede aparecer como una esfera de tenebrosos déficits de conciencia. Su calidad material es contingente, el paraíso es sólo *una* de sus formas imaginadas. Igual de posible es que tenga el aturdimiento letárgico de un absolutismo de la realidad que, ante la indeterminación de las condiciones de existencia, hace retroceder al mínimo de tales condiciones.

La filosofía nos parece algo que es posible muy temprano porque es muy anterior a lo que hoy llamamos ciencia y en comparación parece trabajar con recursos muy arcaicos: con los recursos de la caverna. Pero ésa seguramente es una ilusión cronológica, una distorsión de la perspectiva. En realidad la filosofía es algo muy tardío, aun si la ciencia es algo más tardío todavía. Ambas forman parte de la "teoría" como episodio local en la historia de la humanidad. Sería una extravagancia hacer surgir la filosofía –como Atenea de la cabeza de Zeus– del mundo de la vida en tanto experiencia estandarizada que sólo suministra señales para un abastecimiento regulado de la vida inferior. No es necesario partir de una mecánica de desencadenantes y reacciones, sino únicamente de un mundo de experiencias muy estrecho y sobre todo regular, como el de una isla donde no pasa nada inusual, con un cielo eternamente gris que anula incluso el efecto de los cambios de los *meteora*, que a los griegos les parecían tan admirables.

Robinson otea el horizonte marino de su isla solamente porque sabe que hay un mundo del otro lado del mar y afuera de su isla, y que además hay barcos que podrían comunicar la isla y el mundo. Por eso su isla no es un mundo de la vida en sentido estricto, porque no es capaz de hacer desaparecer la idea de abandonarla, pero tampoco la engendra autóctonamente. Que la isla no alcance el valor límite que representa ese bajarse no conocido y no reconocido no quiere decir, por supuesto, que Robinson no haya tenido *su* mundo de la vida. Ya por el hecho de que la autoconservación era una tarea aún más urgente que otear posibilidades que, por otra parte, sólo la autoconservación podía mantener abiertas.

Andrenio, el Robinson de Baltasar Gracián, no sabe en absoluto en Santa Helena que el mar que rodea la isla no es un límite sino un espacio intermedio, que el horizonte es algo por donde puede venir otra cosa, por ejemplo el náufrago Critilo. Andrenio está planteado, aunque no desarrollado, como figura del mundo de la vida.

4. INTEGRACIÓN DE LO DESCONOCIDO

El "mundo de la vida" se podría definir como reocupación del sitio de aquel primer enunciado de la *Metafísica* de Aristóteles según el cual los seres humanos tienden por naturaleza al conocimiento. Porque no poder permanecer en un mundo de la vida y tener la inquietud del conocimiento no son más que dos aspectos diferentes de un único fenómeno: una *imprecisión* de la inserción en la realidad. Estoy hablando siempre de un concepto límite; quien vive en el mundo de la vida "sabe" *demasiado bien* cómo es todo y qué tiene que hacer él en medio de ese cómo es todo como para que pueda tener ansias de conocimiento. A las cosas les faltan los acentos que las convertirían en problemas. Que los seres humanos tienden por naturaleza al conocimiento significa, por lo tanto, que por naturaleza no pueden mantenerse y autoconservarse en el mundo de la vida. La explicación es la siguiente: el mundo de la vida es un mundo cercano, una esfera de factores finitos, pero está rodeado por un horizonte lejano, que si bien no es infinito, es indeterminado y se hace notar más allá de la frontera "permeable" de ambos "mundos".

¿Y cómo es entonces con la teoría *pura*? ¿Puede estar todavía en la prolongación del impulso que parte del bajarse del mundo de la vida o no es más que una desviación casual de aquella motivación siempre presente? ¿Cómo es con las disciplinas científicas cuya génesis es resultado de condiciones contingentes? La astronomía, por ejemplo: si nuestra atmósfera fuera un medio más denso jamás hubiera habido una astronomía, o habría nacido por casualidad en el momento en que se hubieran hallado procedimientos que no fueran los ópticos para atravesar la capa de gas del planeta, en que tal vez las naves espaciales hubieran podido abandonar por primera vez este ámbito (si se hubiera pensado y

se hubiera podido pensar en viajes espaciales). Un cielo permanentemente opaco y gris habría sido considerado el límite definitivo del mundo, de modo que jamás habría surgido como interrogante si hay algo, y qué, detrás de esa frontera.

Este ejemplo nos sirve para plantearnos si también la filosofía puede haber surgido de condiciones contingentes. Es fácil ver que en el experimento mental es posible imaginarse un mundo donde no se presenten motivos para filosofar: ni el asombro, porque sólo aparecen fenómenos cotidianos con perfecta regularidad y eso justamente es lo que la costumbre no permite admirar; ni el temor, porque no existe el conocimiento de la propia muerte, sino que ésta sólo se concibe como una ida siempre de los otros, como el espectador de teatro solamente ve a los actores aparecer e irse, sufrir y festejar, amar y morir; ni la distinción entre bien y mal, porque podemos pensar que no nos afectan las acciones de otros y los efectos que nosotros mismos producimos sobre los demás, por ejemplo porque los medios para producir tales efectos serían muy débiles.

Sigamos pensándolo un poco más. La pregunta que se plantea es si el mundo de la experiencia común y cotidiana no se aproxima a esa condición o incluso no tiende constantemente a ella. Por ejemplo, en lo que los críticos de la cultura llaman la expulsión de la experiencia de la muerte del mundo cultural tardío. Al comienzo de su escrito *De natura deorum*, Cicerón relata que recurrió a la filosofía como consuelo en situaciones anímicas dolorosas. Recurrió a ella porque ya existía; pero de allí no surge una explicación de la filosofía como consuelo en situaciones anímicas dolorosas. Cicerón no tenía más que leer los libros de los griegos y descubrir el consuelo que la mayoría de las veces no habían querido depositar en ellos. Sin estos libros Cicerón hubiera buscado otro consuelo, tal vez en uno de los muchos dioses. La teoría del mundo de la vida no pretende mostrar la filosofía como un acontecimiento contingente en ese sentido de la vida humana. Presenta una esfera de absoluta normalidad y examina para esa esfera las condiciones en las cuales surgen no la filosofía sino sus recursos más simples. Por ejemplo, las transformaciones del juicio a partir

de su forma enunciativa más simple por la obtención de la negación y la modalidad. Si bien estas transformaciones del enunciado asertivo elemental en cuanto tales todavía no son filosóficas, generan la inevitabilidad de la filosofía. En el valor límite de un mundo de la vida no hay el menor motivo para usar la negación o especulaciones en forma de posibilidad, enunciados en la forma intensificada de la necesidad.

La filosofía se vuelve inevitable si no estoy ante lo real como única posibilidad de mis representaciones, sino que considero el mundo desde el aspecto de otras posibilidades y al hacerlo también se me ocurre que algunos resultados del examen de lo real *no pueden* ser modificados por la reflexión de la posibilidad, es decir, que tienen la modalidad de la necesidad, pero que predominantemente se puede preguntar: ¿por qué precisamente así?, ¿por qué precisamente yo? Es decir, el déficit de sentido. El mundo de la vida es el *status naturalis* de la conciencia teórica mientras ésta todavía no sea conciencia teórica. Tiene que ser posible demostrar que ese estatus no puede perdurar por sí mismo y que su inestabilidad aparece como atisbo de o punto de partida para la teoría. Ésta es una concepción teórica que también excluye que sea la mera curiosidad endógena lo que saca del mundo de la vida. Si el ser humano pudiera vivir en un ambiente absolutamente constante, que no le diese sorpresas ni le presentara situaciones de carencia, la curiosidad sería un comportamiento totalmente incomprensible y contrario a la vida. La curiosidad es un modo de comportamiento adecuado en una realidad donde un límite, un horizonte, siempre están cargados también de incertidumbre y donde el sentido de trascenderlos mental o realmente es reducir la incertidumbre, disminuir la exposición a la sorpresa y a la amenaza que podrían venir de allí. Estando los horizontes tan investidos de incertidumbre, hay que ir en esa dirección y trascenderlos para no tener que esperar *cualquier* cosa de allí, para poder estimar el grado de las posibles sorpresas y prepararse. También la curiosidad como comportamiento, por mucho que se independice históricamente, se comprende por el cuidado de la autoconserva-

ción en una realidad que ya no satisface, o que jamás satisfizo, el valor límite del mundo de la vida. Porque no hay experiencia que permita detectar si alguna vez hubo o habrá un mundo de la vida. En eso el mundo de la vida se asemeja a los desacreditados agujeros negros del universo, que son objetos absurdos de la empiria y sólo son objetos de la especulación precisamente porque son negaciones de todas las condiciones de la experiencia posible.

El mundo de la vida, si lo hubiera alguna vez, es incapaz de perdurar. Esta tesis se basa en el hecho de que el horizonte de todo mundo de la vida sólo puede ser un horizonte parcial. No hay mundo de la vida que pueda ser idéntico *al* mundo; *el* mundo no puede convertirse en mundo de la vida. Pero los horizontes parciales son trascendidos, desde adentro o desde afuera. El sedentarismo extremo no protege del hecho de que otros y otras cosas no sean sedentarios. Lo desconocido es lo que siempre existe de manera sólo momentánea, sólo episódica, lo que no existe en un mundo de la vida. Como mundo parcial, el mundo de la vida siempre está rodeado por lo desconocido al acecho. Siempre hay una probabilidad de que eso desconocido trascienda el horizonte del mundo de la vida y aparezca en él; de modo que es sólo una cuestión de tiempo que el mundo de la vida admita una necesidad de explicación, pero con ello también que desarrolle patrones que se extiendan a lo que antes no requería explicación. Preguntar no sólo es algo que se puede aprender, es un comportamiento que se propaga a medida que se produce la mera respuesta –con independencia de su calidad teórica–, al que le damos el nombre de "curiosidad". Pero no se trata sólo y primariamente de explicar lo desconocido, sino de su integración en el marco de comprensión válido hasta el momento, que siempre incluye la cuota de influencia posible que le resta potencia a un fenómeno en tanto amenaza o desestabilización.

El mundo de la vida no es idéntico al mundo cotidiano; pero el mundo cotidiano es un mundo de la vida. Por lo menos tiende a establecer o a restablecer una esfera que no necesite del procesamiento teórico de la experiencia. Por eso los mundos particulares

(mundos de creencia) tienen necesidad de excluirse del mundo cotidiano con todos los medios de la singularidad simbólica y ritual, y también terminológica. Entre ellos están los mundos de los lenguajes de especialidad académica con sus medios de prueba y distanciamiento, y también los mundos especiales, que evitan hacerse comprensibles, accesibles o participables para cualquiera: los mundos de los cazadores, los coleccionistas, los criadores, de los que cultivan *hobbys* y *lobbys*. Por último están las subculturas, los movimientos juveniles, mundos que viven de la negación de otros mundos cuya pretensión no es solamente la de la normalidad, sino también la de la experiencia probada y convertida en sobreentendido. Por eso todos los mundos particulares potencialmente son antiburgueses o incluso ya posburgueses: algo como lo que sólo muy pocos se reconocen y caracterizan.

El mundo académico no se convierte en académico sólo por ser también un mundo intermedio entre la juventud y la adaptación profesional, con todas las características del miedo a quedarse afuera de toda juventud, cuya reedición más aproximada es la *midlife crisis*, o incluso la crisis de senectud, cuando el viejo torpe se pone más alocado todavía que los jóvenes. En su actitud teórica básica, el mundo particular que es el mundo académico es ya una esfera propia que apunta a la negación del sobreentendido. Actitud teórica quiere decir: no aceptar nada como probado. Ninguna vida puede ser así; y quien traslade su actitud teórica a la vida, como una suerte de cultura singular arraigada de un juvenilismo tardío conservado, y en determinadas profesiones reservado, estará completamente atareado negando, indagando, cuestionando, problematizando (lo que es casi siempre todo lo mismo) los sobreentendidos premodales que lo rodean.

De modo que el mundo de la vida, con su extrema capacidad de defensa, no sólo es motivo para cambiar a la actitud teórica, para bajarse a ella, sino también resistencia contra ella. En el propio medio académico se repite el proceso básico de tender a formar mundo de la vida mediante un proceso tan ineludible como el de la formación de escuelas teóricas. Las escuelas académicas

son en sí mundos de la vida trasplantados, repeticiones de su modelo en medio del esfuerzo permanente contra su principio del sobreentendido. No hay nada más instructivo que comparar estos enclaves escolásticos en el ambiente académico por su función, como suspensiones del proceso teórico en su carácter revolucionario universal, con el mundo de la vida cotidiano.

Lo más importante que tienen en común es la tendencia a la disminución de la experiencia actual. La queja por la disminución o incluso la pérdida de la experiencia es una de las figuras retóricas básicas de la crítica cultural. En el fondo, siempre ha habido que lamentar esa pérdida y disminución porque es una tendencia de la vida misma no volver a ligar siempre las actitudes probadas a la consumación de la experiencia actual. Los rituales, las terminologizaciones y las instituciones representan esta tendencia a la economía de la experiencia, que es más y es distinta de la "economía del pensamiento" de la que había partido el positivismo. En particular en la forma que adopta como energetismo, donde esta economía aparece como principio del menor gasto de energía y se da la apariencia de ley de la naturaleza también directamente fundamental para el ser humano. Con respecto a la energía siempre vuelven a repetirse en la historia las fases eufórico expansivas y las escatológico restrictivas, y en su momento nos volverá a atacar una filosofía del menor gasto de energía. La teoría del mundo de la vida se puede desarrollar como explicación de esta premisa.

La tradición es una forma de la economía histórica que transforma en normalidad y normatividad las conquistas auténticas o supuestas. En su escrito tardío sobre la *Crisis*, Husserl dio una definición de vida: "Vivir es constantemente *vivir en certeza del mundo*".[1] Se podría decir que el mundo de la vida es la medida para cumplir con esa definición, no sólo respecto de la tesis general a la que se

[1] Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, § 37 (*Husserliana* VI, p. 145) [trad. esp.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona, Crítica, 1991].

refiere Husserl de la certeza de la existencia de un mundo fuera de nosotros, antes y después de nosotros, base de toda vida, sino también respecto de la ampliación de esa certeza primordial fundamental *del* mundo a lo que encontramos *en el* mundo, en tanto un mundo de una certeza constantemente *posible* de todo, aunque no una certeza que constantemente puede *hacerse realidad* de todo. Tan seguro como que esa certeza del mundo es premodal es que también es premodal la certeza de la vida posible en ese mundo, por no haber necesitado jamás la evaluación, las decisiones por sí o por no, las modalizaciones; o porque si alguna vez las necesitó, ya no las necesita. En otro mundo no podría vivir el ser humano. La disminución de la experiencia sucede, por lo tanto, a la economía de una necesidad restringida de experiencia.

Hay una relación entre la disminución de la experiencia, la densidad de la regulación y la afluencia de información. Hay que desacoplar la experiencia de la objetividad, porque es casi evidente que la experiencia del ser humano también se empobrece con una objetividad constante o en aumento si para la experiencia se requiere una suerte de procesamiento expreso. Precisamente el agolpamiento de objetos nuevos corta el contexto emergente de procesamiento si la objetividad es pobre en relaciones auténticas –dicho de otro modo: si es rica en novedades–. Eso justamente es lo que pasa con la afluencia de información como una forma de objetividad indirecta: el televidente ha visto más animales subacuáticos que todos los que pudo haber visto un zoólogo vivo hace apenas unas décadas. Pero el modo en que atiende a esos objetos no es teórico, ni es lo que por el grado de atención merece llamarse "experiencia".

Esto no es una observación de crítica cultural sobre la crítica de los medios. Porque contra esta crítica siempre se puede decir también que sin gran despliegue de procesamiento es mejor tener la posibilidad de conocer la riqueza de la fauna subacuática que haber tenido las experiencias de un aficionado clásico de los acuarios con gran despliegue de asombro y atención. Pero por otra parte, ocuparse de objetos de tratamiento secundario, de conocimiento

fugaz, de puro comportamiento de espectador, bloquea el margen para la experiencia auténtica, siendo en principio totalmente irrelevante en qué dimensiones se podría tener esa experiencia y de qué índole podría ser entonces. Pero una afluencia de información que no requiera una actitud que supere a la de espectador es equivalente a la relación con la realidad en un mundo donde uno ya sabe de cada cosa cómo es y cómo conducirse con ella.

También un mundo de una alta densidad de regulaciones, por ejemplo un código muy detallado de tránsito o de estudios, excluye la producción de experiencia, porque hay un gran gasto de energía que absorbe ya la atención que se presta a las señales, escalas de instrumentos, horarios, meras secuencias de ofertas curriculares y observación preliminar de rasgos que indican la relevancia de los exámenes. Aquí hay relaciones de exclusión: una competencia en la que por la simple razón del tiempo disponible no se puede tener experiencia *y* facilitación a la vez.

El que se queja, por ejemplo, de la baja densidad de regulación en la organización y orden de un estudio académico exitoso de filosofía no deberá sorprenderse de que al remediar los errores que objeta le resten posibilidades de experiencia auténtica. Ahora no aprenderá muy poco y quizá tampoco a un ritmo muy lento, pero en el transcurso de su estudio no se le proporcionará ni la posibilidad ni el aliento de ver, escuchar o siquiera conocer a un docente académico que más allá de la información estandarizada que brinda pueda constituir una "experiencia personal", como solía llamarse antes a algo de esa índole.

La experiencia personal quiebra la fiabilidad de ese mundo escolar en tanto un mundo de la vida; es siempre un riesgo, un desencanto, desilusión o enriquecimiento, corrección de presuposiciones. No olvidemos la vieja oposición filosófica entre prejuicio y experiencia: los prejuicios no tienen por qué ser negativos, ayudan a atravesar situaciones de todo tipo, ahorran desilusiones y reveses, pero también es cierto que ahorran experiencia genuina. Son la suma de experiencias que han tenido otros y cuya transmisión sirve precisamente a la economía de las experiencias propias; claro

que también sirve para impedir la experiencia propia, cosa que ocurre en todo sistema cultural. Los sistemas culturales tienden a establecer mundos de la vida y, si se los pierde, a restablecerlos.

Se podría pensar ahora que la intensificación de la densidad de regulación de leyes, disposiciones y códigos de todo tipo obedece a la intensificación de la tan mentada complejidad de las condiciones de vida modernas, que sería imposible dominar desde la experiencia auténtica y su procesamiento. Lo propio del mundo de la vida ya no sería, entonces, precisamente una característica de las culturas y sociedades primitivas, prehistóricas o exóticas, sino de las culturas tardías modernas.

Pero sin duda estará descontado ahora que la densidad de regulación jamás es capaz de alcanzar y organizar por completo esa complejidad de las condiciones de vida. Inevitablemente hay, por lo tanto, lagunas en la densidad de regulación. Lo decisivo aquí es cómo se toma conocimiento de esas lagunas y se las aprovecha para otra cosa. Sin duda, donde la densidad de regulación tiene sus puntos débiles y sus filtraciones es donde brota con especial extrañeza, sorpresa, encono el material primordial de la experiencia. Aquel a quien su código de estudios lo deja en la estacada está peor parado que quien se ha procurado la orientación necesaria en arduas visitas en horario de consulta y ya sabe algo de la ignorancia de todos los involucrados, que lo prepara para el hecho de que aquí no todo puede salir a la perfección. Aunque el legislador, por lo menos dos ministros, innumerables comisiones y la ya casi innumerable burocracia hayan creído, y en parte todavía crean, que en este espacio herméticamente aislado de la realidad académica se puede restablecer el mundo de la vida en forma de una perfecta densidad de regulación –es decir, como un mundo que torna imposible la desorientación, como un paraíso que anula el desconcierto–, nadie ha pensado y nadie piensa pensar que el logro de ese propósito diabólico equivaldría a crear una esfera de extrema pobreza de experiencia, un vacío empírico de suprema esterilidad. Un "éxito" que no haría más que convertir en una catástrofe el reingreso a la atmósfera densa de la experiencia más

allá de ese mundo tan aislado y regulado. La llana esperanza de que también allí se pueda establecer, con un poco de buena voluntad, una densidad de regulación comparable es lo que genera la asombrosa cantidad de partidarios de la planificación perpetua y omnipresente; pero también genera a priori a los desencantados de la realidad de lo real, que se revela como tal precisamente en la medida de la decepción. Los mundos de la vida intermedios son un peligro de muerte.

Sin duda no sólo es peligroso el mundo de la vida tardío y restablecido, ya lo era el mundo de la vida temprano y no generado artificialmente. En esa peligrosidad se basa la antropogénesis. Si no se hubiera producido en algún momento la fractura y destrucción de una relación perfectamente regulada con el ambiente, el ser humano no existiría. El ser vivo desalojado de allí, como sea que haya sido su naturaleza, tuvo que atravesar una espantosa zona desprotegida y sin normas entre la selva y la caverna (que me sirven para ilustrar, simplificando un poco, esta zona crítica) hasta que comprendió y aprovechó el artilugio de la regulación, mejor dicho: de la invención de las reglas. Supongo que con esto estuvo vinculada también la invención del poder y del ejercicio del poder entre los seres humanos; porque ¿de qué otro modo podrían imponerse las reglas artificiales, en esa tierra de nadie entre el instinto y la comprensión? Pero así quedó planteada y preparada también la rebelión contra las regulaciones contingentes y sus defensores, bajo la máxima de la demanda de fundamentación, comprensión, discurso, racionalidad.

La reducción, propia del mundo de la vida, de la experiencia genuina hace vulnerable al *shock* de la experiencia posterior, llevando hasta el sin salida letal en el acoso de la experiencia, es decir, hasta la muerte por inhibición. Entre los recursos para superar las graves interrupciones de la experiencia previa del mundo de la vida está también la filosofía, está también la forma teórica básica del preanuncio de experiencias. No por casualidad y no en vano entre las anécdotas que acompañan al protofilósofo oficial Tales de Mileto está la leyenda del presagio de un eclipse de sol. Pues

que se rompa la normalidad de la alternancia del día y la noche, es decir, el menoscabo de la luz del día, es una vivencia tan fundamental como el temblor del suelo sobre el que se vive, no atenuada ni atenuable por la experiencia previa.

La perturbación de la consumación de la vida sigue incitando a la filosofía. Si se quiere entender el surgimiento de su pensamiento *desde* el mundo de la vida, hay que mirar el tipo de pensamiento que tiene lugar *en* el mundo de la vida. Por ejemplo, lo que designamos como aparición de la pensatividad. Porque, más allá de lo que pueda decirse, el pensamiento es un estado de excepción, el pensamiento puro es excepción del estado de excepción. No pensar es muy normal, más allá de lo que piensen al respecto y pidan de los demás los pensadores profesionales. No pensamos porque nos asombramos, tenemos esperanzas o tememos; pensamos porque nos perturban mientras no pensamos. El hecho de que de una perturbación se pueda hacer una profesión, de las profesiones, escuelas y disciplinas, no es un argumento en contra; es, siempre para los otros, la continuación de la perturbación por otros medios. La pensatividad en el mundo de la vida es tal vez la primera forma de superar una alteración de la armonía normal. Alguien piensa sobre el sentido de la vida, o piensa pensar sobre el sentido de la vida, parece que pensara sobre el sentido de la vida.

¿Tiene que haberse *preguntado* para eso en un sentido preciso *cuál* es el sentido de la vida? ¿Quizá sin todavía haberse preguntado siquiera *si* la vida tiene algún sentido? ¿Y menos aún qué querrá decir preguntar por el sentido de la vida, qué clase de respuesta se puede llegar a esperar? Pero cualquiera que escucha esa pregunta que suena tan simple la siente como algo conocido, casi como el derecho normal a una respuesta. ¿Quién no se la planteó todavía o no cree habérsela planteado ya? Si se lo estudia mejor, se trata probablemente de que en la inmediatez de la consumación de la vida ha aparecido precisamente aquella perturbación que provoca la detención. Uno no sigue haciendo sin más lo que ha hecho hasta entonces y siempre como si se sobreentendiera. Y que

pronto seguirá haciendo, porque no se puede estar preguntándose constantemente por el sentido de la vida.

Lamentablemente, hemos dejado que nos confundan y nos digan que hay que indagar el sentido de las preguntas mismas y que la respuesta sólo puede estar en que se puede indicar el método para responderlas. Es una pretensión totalmente desmedida. Todos quieren saber dónde están parados, aunque nunca lo sabrán. Pero en el valor de la pausa intercalada para pensar, de eso que ha recibido el nombre tan bello de "pensatividad" [*Nachdenklichkeit*], no influye en absoluto si a su término se puede llegar a una solución del problema, a una respuesta a la pregunta ni siquiera formulada, a un producto equivalente a tal respuesta. Mirando en retrospectiva lo que se intercaló en la consumación inmediata de la vida, esto mismo que fue intercalado aparece como el valor obtenido.

Este trozo de pensatividad aclara una sola cosa: que no es posible considerar la vida de uno como algo que se entiende de por sí y que no requiere que se piense sobre o en ello. La pensatividad está completa sin la obligación, propia de la actitud teórica, de obtener un resultado. Fue esta actitud la que la transformó en una relación de pregunta y respuesta, de problema y solución, de planteo, método y resultado, produciendo en la última intensificación una monstruosidad como la pregunta por la razón del ser (como el estado puro de la imposibilidad de contestación de una pregunta y, por ende, como la puesta a prueba del propio sentido de preguntar). Si se me planteara como problema en qué lugar el proceso teórico se ha alejado más y de manera irreductible de la inmediatez del mundo de la vida y de su más ligera elevación a pensatividad, caracterizaría la pregunta por la razón del ser –el *"Cur aliquid potius quam nihil?"* formulado por Leibniz– como el polo opuesto.

La fórmula de esta pregunta es probablemente la que por primera vez nos hizo dudar en cuanto al sentido de plantear todas las preguntas que sólo podemos formular y de investigar su radicalidad misma antes de poder investigar las respuestas. El movimiento opuesto es la causa positivista. No por casualidad fue en

su lenguaje que se preguntó por primera vez por el mundo de la vida como el hilo conductor de la inmediatez; aunque no bajo ese rótulo sino bajo el de "visión natural del mundo".

Una de las críticas legítimas a la filosofía académica concierne a su fracaso y omisión en cuanto a buscar respuestas a la pregunta por el sentido de la vida, ofrecer tales respuestas y no escabullirse. No es ninguna ayuda responder que no sabemos con suficiente precisión qué se pregunta en la pregunta por el sentido de la vida. La respuesta más profunda que se ha dado, y que ha sido dada además por un filósofo no profesional, es la que refiere Niels Bohr: "¿Cuál es el sentido de la vida? El sentido de la vida es que no tiene sentido decir que la vida no tiene sentido". Por supuesto que esta respuesta también encierra algo de la negativa positivista a dar una respuesta; pero de la negativa que no es la pura negación. Si no tiene sentido decir que la vida no tiene sentido, queda un espacio libre para pensar sobre el sentido de la vida, para una pensatividad no discriminada y no condenada al descrédito de una pequeña burguesía confundida.

En un mundo de la vida, la falta de experiencia lamentada no significa justamente que no haya usufructo de las experiencias. Al contrario, las partes del mundo en que vivimos aseguradas por el mundo de la vida se basan justamente en que son sedimentos de un repertorio de experiencias en extremo selectivo. Sólo si se modifica por cualquier razón la realidad a la que se refiere ese repertorio optimizado de experiencias, es decir, si se perturba el mundo de la vida, tiene que iniciarse una nueva experiencia en relación con una nueva realidad, ser motivada por la queja de la falta de experiencia, y también acelerada, concentrada, condensada por procedimientos de experiencia profundizados y refinados por la teoría. La ciencia no sólo expulsa del mundo de la vida, no sólo es el rótulo de la expulsión, también es la suma de aprestos para resolver las consecuencias de la expulsión, en tanto ofrece sucedáneos o concentrados de experiencia. En este contexto quedará sin resolver si la optimización por medio de la metodología teórica tiene el mismo valor que la optimización a largo plazo.

La confianza en que la ciencia, sirviéndose siempre de un método rápido, pondrá a nuestra disposición paquetes de experiencia optimizada metodológicamente y hecha por mandato para hacer llevadero el incremento de la cuota de transformación de la realidad, producida asimismo por la ciencia, se considera progresista (o se consideraba progresista hasta que este bien cuidado título honorífico pasó de la izquierda a la derecha en la gran migración entre las alas llamadas políticas). La presunción de la primacía de la experiencia optimizada a largo plazo sobre la experiencia conseguida a la fuerza con métodos teóricos se considera conservadora. Por eso justamente desde esta perspectiva es dudoso, paradójicamente, que la llamada vida simple, recobrada y reconstruida en forma artificial, también pudiera ser un nuevo mundo de la vida y no un mundo en el que, justamente porque falta un patrimonio preformado de experiencias, con cada maniobra, con cada situación haya que romperse la cabeza más de lo que se compadece con la simplicidad. Esto podrá atraer a los amantes de las fundamentaciones últimas y los discursos sostenidos hasta el final, pero cabe preguntarse si su mundo alguna vez podrá ser el de la vida simple. Es curioso: la voluntad en extremo consecuente de volver a ser totalmente primitivos se aleja aún más del mundo de la vida que una realidad que al menos no rehúsa la ayuda de la teoría y de la técnica. A eso se debe que las reservas de vida simple sólo puedan existir si recurren constantemente a los aportes ya hechos por su entorno, organizado y abastecido en forma tradicional.

5. EL HECHO PRIMIGENIO IRRACIONAL DE HUSSERL

AL INTRODUCIR el mundo de la vida no como un mundo existente y menos aún existente por separado, sino como el concepto límite de la tendencia a lo sobreentendido, existente en todo mundo, y como el concepto límite del valor inicial de una experiencia del mundo en general, evito el espinoso problema de la unidad o la pluralidad de los mundos, por ejemplo, de los mundos de profesiones y roles que surgen de la división del trabajo, de los mundos disciplinados de las especialidades académicas, de los mundos del arte y el deporte, y al lado o por debajo, antes o después, el mundo de la "visión natural del mundo", el mundo de la vida, desde donde es posible pasarse a voluntad a uno de los otros mundos, según como qué se conciba u organice uno en ese momento. Con independencia de la cantidad de mundos que se introduzcan y mencionen, incluso los de los objetos ideales y las existencias matemáticas, el uso de la expresión "mundo" sólo tiene sentido y supera la fórmula más modesta de las regiones materiales, sobre las cuales hay ontologías regionales, si todos los mundos siempre vuelven a pertenecer a *un* mundo, pueden ser relacionados con él y derivados de él. Nos acercamos así al problema fundamental de la fenomenología, que tiene que mostrarse ya donde Husserl todavía no disponía del concepto de "mundo de la vida" sino que tenía que trabajar con otros recursos. A Husserl le encantaban los ejemplos de la mitología y le gustaba preguntarse cuál puede ser el lugar de un enunciado como: "Zeus es el supremo de los dioses olímpicos", puesto que indudablemente es verdadero, pero tan indudable como eso es que no es remisible a una esfera existente para nosotros. Si bien es fácil y casi inobjetable hablar del "mundo del mito", si el mundo es una suma de experiencias posibles resulta difícil

decir qué tendrá que ver esta expresión en combinación con naturalezas imaginarias como las de los dioses olímpicos. Ya en la década de preparación de las *Investigaciones lógicas* Husserl se sirvió para este problema de la siguiente construcción: la verdad del enunciado sobre Zeus se basa en una *assumptio*, en la introducción hipotética de una esfera que hace posible construir enunciados sobre relaciones entre objetos. En tanto fuera lícito hablar de dioses olímpicos en general, sería verdadero el enunciado conforme al cual Zeus es el supremo de los dioses olímpicos. Pero justamente de esa clase de mundanidad no es el mundo de la vida.

Sin embargo, también para el mundo de la vida hay una condición restrictiva para construir enunciados verdaderos sobre él. Los enunciados sobre el mundo de la vida sólo pueden ser verdaderos si no son construidos y pronunciados sobre su propio suelo, si no se examina su valor de verdad. Pero si no sólo el mundo del mito y la poesía, los mundos de las culturas y las lenguas extranjeras, sino también el mundo de la ciencia son como mundos particulares, respecto de los cuales el predicado "mundo" sólo puede ser usado en sentido inauténtico, figurado, ¿cuál es, entonces, el mundo que se puede llamar así en sentido estricto y auténtico? Es como si en este lugar la fenomenología hubiera tenido que esperar más de un cuarto de siglo el nombre adecuado. Los mundos particulares se basan en actitudes respecto del mundo de la vida, es decir, inevitablemente también, por ejemplo, respecto de los objetos matemáticos. Allí hay una carga probatoria y un punto de partida para la crítica última de Husserl al desconocimiento de esta relación en la fundamentación de la ciencia de comienzos de la Edad Moderna y sus objetos. El espacio de la naturaleza, de las ciencias naturales, de la geometría, de la geometría analítica, no es otro que el del mundo de la vida, sólo que no es su modo de estar dado en el mundo de la vida lo que hace posible los conceptos científicos, pero tiene que haber un pasaje claramente demostrable desde un modo de ver al otro.

Entre las delimitaciones necesarias, aunque difíciles, del concepto del mundo de la vida, la del concepto de ambiente es la más perentoria y a la vez la más difícil.

En la primera fase de la antropología filosófica de los años veinte se consideraba un hecho que los animales tienen un ambiente y los humanos un mundo. La diferencia dependía por entero de la diferencia entre instinto y libertad. Un mundo es aquella realidad en la que uno mira a su alrededor antes de comportarse; un ambiente es aquella realidad en la que uno se comporta sin tener que mirar a su alrededor porque la realidad constantemente proporciona la información más determinada para regular el comportamiento. Sólo si uno ya ha adscripto al ideal de la actitud teórica parece inequívoca la ventaja del mundo con respecto al ambiente, porque aquel mirar en derredor es tanto el margen como el motivo primario para la observación teórica de situaciones indiferentes al comportamiento. Dejemos desdeñosamente de lado que la transformación de la información como desencadenante del comportamiento en objetividad atendible también es un defecto que dificulta la vida, exige decisiones, plantea problemas, genera inseguridad, hace surgir el desconcierto hasta el grado de la indecisión insoportable. Sólo cuando la concepción del ser humano como un ser con carencias que ha sido dejado biológicamente en la estacada comienza a influir sobre la antropología filosófica, la diferencia entre ambiente y mundo también deja de ser evaluada claramente en favor del privilegio del mundo.

Ahora ya hace tiempo que el concepto de ambiente ha dejado atrás el acoplamiento exclusivo con el de instinto (que además ha resultado cada vez más confuso). No obstante, ha subsistido un factor que se relaciona con el grado de libertad de las condiciones del mundo: un ambiente, sea cual fuere el lenguaje técnico en el que esté situada la expresión, siempre está determinado en mayor grado que un mundo, y eso no necesariamente va precedido por un signo negativo, como cualquiera sabe hoy en día, porque el determinante ambiente promete un grado superior y alto de posibilidad de influir sobre el individuo. Construir una realidad en torno al sujeto de tal manera que influya sobre él en sentido positivo, o al menos en el sentido deseado, parece más sencillo y más factible que influir sobre él directamente. El ambiente trans-

formado o preparado se distingue, en su influencia sobre el individuo, por su presencia permanente, incluso estando ausentes quienes ejercen la influencia, que también tienen otras cosas que hacer. Es una suerte de retórica indirecta y permanente de las cosas sobre los seres humanos lo que se hace posible de esa manera, y sobre los seres humanos en plural, porque los ambientes son potencialmente ambientes múltiples.

Aunque el mundo de la vida también posee un grado bastante alto de determinación respecto del sujeto que vive en él, la diferencia está justamente en la circunstancia de que sólo es preparable en un nivel bajo o no es preparable en absoluto para esa determinación. Alterarlo para alterar así al sujeto que ocupa su centro es demasiado riesgoso porque las alteraciones, si no son a muy largo plazo, destruyen a la vez la propia determinación del mundo de la vida como presencia indudable. Lo que opera como determinante se torna ineficaz al pasar a ser deseado y deseablemente eficaz. Lo insólito e inusual que aparece en el mundo de la vida, precisamente porque aparece y se presenta en ese medio, lo torna extraño, genera la distancia cuya conversión en actitud provoca lo no deseado: la neutralización como objeto de contemplación, del mero espectador, de problematización, de duda, de discusión. La objetivación que surge así no es una actividad práctica sino precisamente la distancia teórica, que sólo se involucra con el objeto del modo más cuidadoso posible; pero comparada con la determinación ambiental por parte de lo que después será objeto, tal distancia es ya un grado implícito de libertad práctica, justamente porque no está estipulado cómo se comporta el sujeto, aunque en un principio en rigor no se comporta en absoluto o, dicho de otro modo, busca el mínimo de comportamiento. En ese sentido, la teoría es un modo primero y elemental de involucrarse, pero un modo que como tal no está precisamente al comienzo de todas las cosas sino que constituye la forma del desprenderse del estar involucrado. Claro que quien vive en medio de un mundo profesional teórico, es decir de un mundo particular, puede encontrarse frente al problema de cómo hallar alguna vez, desde ese

sobreentendido –que tiende a lo propio del mundo de la vida– de la distancia, del olvido del estar involucrado anterior, el camino para volver o para salir a un involucrarse con lo dado "sólo" teóricamente. Entonces surge el problema profesional académico de la teoría y la praxis, al que ya no se le nota que es la consecuencia tardía de una problemática de praxis y teoría.

Erich Rothacker definió el ambiente como una suma de significatividades. La expresión "significatividad" la había tomado, a su vez, de la filosofía de la vida, designando con ella una suerte de recubrimiento de los objetos por el tipo de importancias que adquieren por un interés específico, delimitable. Fue Rothacker, pronto silenciado como fuente, quien legó a sus discípulos el interés por el interés. El interés homogéneo hace de las significatividades sucedáneos de las cualidades de estímulo, biológicamente decisivas, de las cosas. Un matorral en el bosque, una cueva en la montaña se convierten en guarida para el ojo del ladrón, del perseguido; el interés del guardabosques al servicio de la industria forestal ha hecho que el ojo del fugitivo ya no descubra guaridas en el bosque forestado. El propio Rothacker inventó este ejemplo, pero todavía no tenía idea de que en pocos años por la línea guardabosques-industria forestal-procesamiento industrial de la madera se alcanzaría la afinidad con el capitalismo y que la búsqueda de un sucedáneo de la calidad ambiental biológica acarrearía infaliblemente el problema de la calidad del ambiente y de su destrucción por la explotación económica en sentido lato.

El ejemplo muestra que extraer el concepto de ambiente de la biología requiere un factor homogéneo, que implica un interés por el mundo, selectivo y que recubre de significatividad. Este ambiente es un mundo particular profesional ampliado, la aplicación de todo lo que se puede sacar de los mundos de lenguajes especializados a una versión ampliada de un mundo particular con un alto grado de determinación. Es que los mundos particulares no son solamente mundos de disciplinas académicas con sus lenguajes especiales, cuya artificialidad sólo parece atenuada por el hecho de que disponen para su formación del reservorio casi ilimi-

tado de las lenguas clásicas, mientras que en el mundo particular del marinero, por ejemplo, eso no se nota tanto porque todas esas denominaciones antiguas parecen el vocabulario que se ha desarrollado en una lengua natural, lo cual por otra parte impide, como lo muestran las traducciones literarias correspondientes, la mera adopción como vocablos extranjeros, como si fuera una terminología técnica.

Lo importante es lo siguiente: la pérdida de un ambiente biológicamente específico, es decir vinculado con la dotación orgánica de la especie, directamente clama por un sucedáneo en cuanto se ha comprendido su eficacia y ya no se lo evalúa en mera contraposición a la libertad humana. Un sucedáneo de esta índole es también el concepto de institución. Una institución es cualquier creación que, con independencia de los recursos que utilice, apunta a establecer o restablecer regulaciones de vida inmediatas, no sujetas a reflexión. El concepto adquirió importancia antropológica al establecerse el vínculo con la teoría del ser con carencias, de la reducción del instinto, de la compensación. Se trata siempre no sólo de cómo mantener viable a este ser al que los mecanismos naturales de control han dejado en la estacada, sino también de cómo, siendo viable, se lo libera de la desorientación y el apuro que generan la auténtica toma de decisiones y la elección autónoma de un comportamiento. La libertad no se promueve si permanentemente no se sabe qué hacer y qué no, sino si las maniobras y los gestos más simples se entienden por sí solos: así se decide y elige sólo donde lo que importa es la autoconcepción y la autoconfiguración de la persona, de la vida, si se quiere también de la existencia. La institucionalidad es, por lo tanto, la decisión ya tomada sobre muchas cosas en beneficio de pocas cosas no decididas, siempre que en esa distribución lo poco también sea lo esencial.

Por eso tiene un efecto liberador sobre el ser humano que haya una esfera de cosas que no lo desafían a actuar, pero que tampoco lo dejan en la incertidumbre respecto del significado que tienen para él, aunque se destacan por su extrema inverosimilitud en un entorno de mera indiferencia, es decir que tienen el valor inicial

de señales pero no lo son en absoluto. Esas cosas son objetos estéticos, tanto de la naturaleza como del arte, y ni siquiera es prioritario que se los reconozca como "bellos", sino sólo que es el juicio estético de "bello" o "feo" lo que los hace entrar en la categoría de la apreciación. Una de las cuestiones clave de una teoría del mundo de la vida es si puede dejarle o darle al mundo de la vida la capacidad de la distancia estética.

Mi tesis es que no hay cosa perteneciente a un mundo de la vida que se presente como bella o fea. El mundo de la vida es un mundo que no es llamativo.

Nuestro concepto de moral, de *ethos*, no alcanza para captar el de institución, porque estamos demasiado fijados en concebir la conciencia moral a partir de sus conflictos, de sus decisiones, de sus colisiones de deberes. Se está más cerca de lo designado si se consideran los "usos y costumbres" diferenciados por culturas, porque su funcionamiento no está en la altitud del dilema; o incluso, al contrario, porque justamente donde se afinca el dilema la capacidad de estandarización de las instituciones ya ha cesado. El imperativo categórico, en todas sus variantes, es el indicio más seguro de que la moralidad no forma parte del mundo de la vida, de que en cierto sentido se le ha ahorrado la moralidad con todo el rigorismo de sus pretensiones. Descartes, no obstante, tenía un concepto de moral que notoriamente intentaba evitar que la ley moral fuera perceptible fácticamente como orden. Su moral definitiva debía basarse en la física, una vez acabada, y en su saber seguro de lo que hay que hacer en el mundo, de cómo se puede avanzar con seguridad en el mundo. La moral definitiva es un comportamiento apropiado, es decir, identidad de saber y virtud en el sentido socrático, y si el saber no tiene más defectos, su transformación en virtud, en seguridad del comportamiento, no puede contener ningún elemento de vacilación del tipo de la colisión de deberes, del conflicto moral. Pero ya lo que Descartes aconseja para la época en que la física aún no está acabada, y que por ende priva a la moral definitiva de su condición más importante, es bien de este tipo de la ejecución sin interferencias de la

seguridad del comportamiento: la moral provisoria, la *morale par provision*. Esa moral es la suma de los actos de reconocimiento de las instituciones por eliminación de toda reserva respecto de la optimización acreditada de sus reglas. Lo que Descartes suspende en la teoría lo afirma en la práctica, porque la reserva temporaria tiene que diluirse por sí misma, no está sujeta a problematización, excepto la que provenga de la ciencia acabada.

Aunque la introducción del concepto de mundo de la vida en Husserl tiene que ser vista como oposición al neokantismo y su ciencia como hecho primigenio, con eso no alcanza para responder cómo llegó Husserl a considerar posible, metodológicamente realizable, tematizar el hecho primigenio de la precientificidad.

Para este aspecto, lamentablemente no es posible dar por supuesto que para esa época Husserl ya conocía el libro de Lucien Lévy-Bruhl *La mentalidad primitiva*; si bien el libro ya se había publicado en París en 1922, recién en 1929 su autor le dedicó la versión alemana a Husserl con efecto probado.[1] Pero Husserl, sin el viejo temor al psicologismo y al antropologismo que pronto retornaría, había concebido mientras tanto el plan de una fenomenología genética, y desde 1920 había comenzado a desplegarlo en Friburgo en cursos sobre "Lógica genética". En esta descripción genética de los factores de la estructura lógica anteriores al concepto y el juicio y la conclusión –interesado en un principio sólo en eliminar el prejuicio de que toda filosofía debe arrancar con el fenómeno de esos productos lógicos, sobre todo con el del juicio–, Husserl encuentra la posibilidad de retrotraerse a una esfera en la que la vida está tan sobreentendida que es en ella donde pueden aparecer primero vivencias antepredicativas que fundamentan operaciones lógicas posteriores. El viejo precepto fenomenológico de volver a la intuición, de no aceptar nada en enunciados o supo-

[1] Karl Schuhmann, *Husserl-Chronik*, [La Haya, 1977,] p. 340; no es casual que el título francés, *La Mentalité primitive*, se tradujera al alemán empleando la palabra "mundo". [El título de la obra en alemán es *Die geistige Welt der Primitiven* (El mundo espiritual de los primitivos). N. de la T.]

siciones o símbolos o representaciones sin poder mostrar su sustrato intuitivo, se cumple ahora al demostrar los equivalentes antepredicativos de formas y operaciones predicativas, sobre todo de las cualidades y modalidades del juicio.

Pero tales vivencias presuponen un fondo de lo aún no vivenciado en el cual o contra el cual ellas aparecen como acontecimientos captables, por ejemplo de desengaño de una intención objetiva ya concebida. Pero el desengaño está situado en el marco de la vida aún no desengañada y que por lo general no desemboca en desengaños. El horizonte de los acontecimientos antepredicativos es ese mundo de inmediatez sostenida, no el de una inmediatez triunfalmente recuperada o por recuperar como vivencia. Allí no hay más que una simetría formal, no hay una simetría del modo de vivencia y de la evaluación, del significado en la vida. La inmediatez como ideal: eso es algo completamente distinto de aquella inmediatez que es algo como la forma normal de la vida, su *status naturalis*.

De esta nueva *fenomenología genética radical* forma parte, sobre todo, el énfasis en la pasividad de la conciencia, en la aparición de todas sus operaciones intencionales de constitución de objeto y de "libre toma de posición" en esa constitución sobre el fondo de una pasividad homogénea y libre de interferencias de la conciencia, pasividad que ya puede ser perfectamente significar [*Meinen*] en tanto significar pasivo, pero anterior a toda toma de posición activa respecto de lo supuesto y significado. Si se mira retrospectivamente la exclusividad de la correlación de acto y objeto en la fenomenología temprana y aun de la fenomenología trascendental de 1913, éste es, por sus posibilidades, el giro más decisivo de la fenomenología, su rótulo aparecerá con una demora de cuatro años y será justamente la expresión "mundo de la vida". Es importante, sobre todo, que esta pertenencia temprana del "mundo de la vida" a la "fenomenología genética" es una tematización netamente trascendental; puede que tenga consecuencias para una psicología eidética o incluso para una filosofía de la historia, pero en el enfoque trascendental no es necesario hablar de eso. Este en-

foque es tan ahistórico como anantropológico, no dice nada sobre la lógica en formación del niño pequeño ni sobre la mentalidad prelógica de los primitivos. Pero lo inevitable es que tuviera lugar un planteo orientado por datos provenientes de otras disciplinas genéticas, de la psicología evolutiva, de la etnología, de la prehistoria más o menos especulativa. Husserl todavía no sabía que en su propia escuela ya estaba teniendo lugar un acercamiento a la antropología en sentido lato, que podía verse favorecido por la nueva fenomenología genética. Es probable que su regresión al cartesianismo en la segunda mitad de los años veinte se deba al susto causado por la percepción de este estado de cosas. Pero después también la crítica al cartesianismo, que aparecería expresa o tácitamente en el escrito sobre la *Crisis* y que consiste sobre todo en que el acontecimiento fundante de la Edad Moderna, es decir también el nuevo comienzo de Descartes, incluida su geometría analítica con su elevada capacidad de formalización, constituye una ruptura con la intención general histórica del desarrollo intelectual europeo; una ruptura ominosa, cuya subsanación requeriría el retorno a una situación de partida que no es la del argumento del *cogito*, forzada artificialmente por Descartes. Este nuevo retorno encuentra su palabra clave en la adopción de la temática del mundo de la vida, efectuada más de diez años atrás.

Porque en este tramo tardío, final, de la auténtica reformulación de la fenomenología, la función del programa filosófico será restablecer, superando la ruptura de la Edad Moderna, el vínculo entre la motivación original por toda teoría en la vida por un lado, motivación supuesta, inferida genético trascendentalmente, y el estado fáctico de la actividad teórica en tanto actividad científica y hecha realidad en la historia, por otro. Y entonces el mundo de la vida queda integrado en términos de filosofía de la historia: uno de los pilares del puente tendido como saneamiento entre la vida y la ciencia, la intuición y la formulación exacta. Para la temática del mundo de la vida esta aplicación desde la filosofía de la historia no produjo más resultados autónomos. Pero para el atractivo del tema "mundo de la vida" ha prestado servicios invalorables

cuya reanimación no necesariamente será productiva para el trabajo concreto del fenomenólogo.

Hay un punto en este trabajo sobre la temática del mundo de la vida en el que la especulación de Husserl con la filosofía de la historia incluso resulta una molestia y una traba profunda: su concepción del cambio prehistórico-histórico a la actitud teórica. Husserl toma este comienzo de la historia de toda teoría como el resultado de un acto de voluntad que no es necesario indagar y que constituye el presupuesto para concebir todo lo que sigue como un conjunto consistente y homogéneo con efecto normativo sobre cada uno de sus elementos. En esta concepción, la discontinuidad atribuida en el comienzo a la Edad Moderna, la decidida ruptura con la intención general, tiene un efecto retroactivo formal sobre la descripción de cómo surge la intención teórica del mundo de la vida preteórico. La irracionalidad excepcional de la decisión original, del giro hacia la actitud teórica, fundamenta toda la racionalidad que sigue y la compromete. Las decisiones dentro de esta historia tienen a lo sumo la tipología de la segunda máxima de la moral provisoria de Descartes: la de atenerse inflexiblemente al rumbo histórico tomado una vez para evitar la circularidad, devenida ahora irracionalidad, del proceso.

Esta discontinuidad marca también que todo retorno al mundo de la vida sólo puede ser una medida teórica. Para la vida misma ese mundo se ha vuelto inalcanzable. Pero el progreso de la teoría se mide por aquello de donde y desde donde progresa. Las pérdidas de ese progreso, no obstante, no obedecen al hecho de que pueda haber dejado algo atrás con el mundo de la vida, sino a las inconsecuencias e inconsistencias de la dirección y el curso adoptados en aquel giro voluntario de la actitud. El fracaso de la forma de la historia europea jamás podría haberlo causado un exceso de teoría, sino siempre y solamente un faltante de actividad teórica comprometida esencialmente y conforme a su esencia. Por eso es que no importa en absoluto indagar cómo se motivó o desencadenó el abandono del mundo de la vida arcaico. La decisión original por la teoría no necesita fundamentación ni descripción.

Es, como la ciencia acabada para el neokantismo, el hecho primigenio que hay que tomar como punto de partida. Recién en su última oposición al neokantismo se nota con toda claridad cuánto se había acercado y cuán próximo a él había estado Husserl: en la disposición a no seguir indagando el hecho primigenio y a tomarlo como mera normalización de todo lo sucesivo. También la facticidad de Heidegger incide sin duda en la concepción de la filosofía de la historia, no a través de la tematización del mundo de la vida (que en rigor ni siquiera tiene lugar, sino que define el *terminus a quo*), sino en la declaración implícita de la innecesariedad de fundamentar la determinación inicial europea.

Esta determinación ha decidido sobre las posibilidades de la historia europea, pero también ha obligado a aprovecharlas y agotarlas. Ha fundado la lógica de esa historia, creado su identidad, que en adelante debía ser la de la mera autoconservación racional. Por eso pensamos e investigamos históricamente, buscamos entender lo que ha sido, porque sólo el entender nos asegura que estamos y cómo estamos en la identidad de esa historia, y cómo podemos afirmarnos en adelante. Este decisionismo secreto entró a la obra tardía sin dificultades reconocibles para exponerlo y sostenerlo solamente porque en el trasfondo seguía estando la clásica decisión valorativa por la ciencia moderna como forma suprema de la teoría, aun cuando su introducción e implementación práctica constituya justamente el punto de la objeción crítica. Aquí la contradicción es sólo aparente: Husserl no pide otra ciencia que la que había estado dada ejemplarmente y como hecho primigenio para el neokantismo, sólo pide otra minuciosidad y responsabilidad en la consecución de las metas de esa ciencia, el respeto de las reglas de su gran intencionalidad genuina y por lo mismo conforme a su propia esencia. Lo que había que revisar era la historia en cuanto historia de la ciencia, no forzosamente su resultado.

Como toda filosofía de la historia, también la metafísica de la historia de Husserl, tardía y especulativa, encierra una cuota de teoría sobre el modo en que se hace la historia. No es la serie de grandes decisiones y acciones que tanto quería ver la historio-

grafía política. Es la decisión excepcional y absoluta en su comienzo, por la que se fractura el mundo de la vida y se renuncia a él, y la consecuencia obligatoria de la ejecución, que surge de allí. Ahora bien, esta teoría de la historia no contiene ni el menor indicio de que además de la actitud teórica podría haber habido otras opciones de la decisión primariamente europea. Supongamos que se pudiera hacer una descripción eidética de otras posibilidades de tales comienzos que deciden el todo de una historia: sin duda ante la mirada intelectual de Husserl la decisión por la actitud teórica sería la opción por el valor supremo de autorrealización humana y sólo por eso la consecuencia de la ejecución adquiriría su obligatoriedad y ejemplaridad más que formales. Por casual que hubiera sido la decisión, se apoderó de una posibilidad y un valor supremo que sólo se hacen evidentes por ella y después de ella, volviéndose o debiendo volverse así conciencia histórica implícita. Esta tarea es asunto de la filosofía. No obstante, las especulaciones de los años treinta muestran que Husserl no pensó en un decisionismo fáctico en beneficio de la actitud teórica. Esta decisión está ligada esencialmente a la función de la humanidad como género que ejecuta la intersubjetividad trascendental. De allí surge un mito idealista que parece una historia deducible, en la que Europa representa al género humano. Esto ya no tiene nada que ver con la temática del mundo de la vida, sobre todo si el mundo de la vida no evidencia desde sí mismo como su consecuencia inmanente el giro hacia la actitud teórica. Ésta, por otra parte, hubiera sido la solución que Husserl habría podido y debido hallar en virtud de su lógica genética. No dio con ella por temor a caer en un antropologismo.

6. UN ESTADO ANTERIOR A TODA TEORÍA

EL LUGAR del tema del mundo de la vida en el último gran tratado de Husserl lo determina el desinterés por lo que precede al acto libre de volcarse hacia la actitud teórica. Es que lo precedente no importa para nada si el acto es libre y si incluso debe ser libre. Es cierto que Husserl no juega en ninguna parte con la idea de que en la libertad de ese acto se base toda la responsabilidad posterior por ese acto y que todo lo posterior sea imputable a ese acto; pero en todo caso ese nexo, esa autonomización y etización, no está totalmente afuera de la tendencia interna de la filosofía de la historia en Husserl, sobre todo si se añade la especulación sobre la realización de la intersubjetividad trascendental. Cualquiera que sea la razón para dejar en las sombras aquel mundo de la vida arcaico, lo que se pierde es la posibilidad de comprender la racionalidad de este surgimiento de la teoría desde el mundo de la vida. No se comprende lo uno a partir de lo otro; ni lo posterior a partir de lo anterior, ni lo anterior a partir de lo posterior. La pregunta: "¿cómo puede un mundo de la vida tener como consecuencia toda una historia de esfuerzos teóricos y autonomizaciones?" no se plantea y tampoco necesita ser planteada, porque lo único decisivo es lo insondable de la decisión en su contra. Se declara contradictorio proporcionarle un comienzo a la historia y a la vez plantear la pregunta por lo que había antes de ese comienzo y por cómo se llegó a ese comienzo, porque eso ya sería en sí un trozo de historia. Lo que sucede es que algunos patrones de la metafísica reaparecen una y otra vez; por ejemplo aquí, el de que no se puede preguntar por los motivos de la creación del mundo y por lo que había antes porque es el mundo el que ha fundamentado y hecho fundamentables todas las relaciones de antes y después, y es una contradicción preguntar por su génesis, es decir, en una categoría del antes

y el después. En términos de filosofía de la historia, el mundo de la vida es un estado de naturaleza que, en tanto estado aún no histórico, promete suministrar la única muestra de cómo no se "hace" la historia bajo sus propias condiciones y si se puede decir que es el ser humano quien la hace; pero la pregunta por el cómo sólo podría responderse si hubiera una conexión entre lo que es el mundo de la vida y lo que surge de él y viene después de él.

La mirada sobre la prehistoricidad del mundo de la vida no debe inducir jamás a concebirlo como algo por su naturaleza fechable en el tiempo y localizable, por ejemplo, en el espacio de determinadas culturas. En principio, y sobre todo, el mundo de la vida es un concepto trascendental: la génesis de una conciencia necesariamente se produce desde la esfera antepredicativa de su actitud con respecto al mundo y de su condición frente al mundo y contra esa esfera, sin llegar a abandonarla del todo e, incluso, sin tender jamás a recuperarla. Por eso se trata de circunstancias secundarias cuando algo de la índole del mundo de la vida aparece como prehistoria en una cultura o en una biografía. Quizá lo uno ilumine lo otro, represente más concretamente a lo otro, sea el *próteron pros hemás*, pero ninguno es en sentido estricto aquello a lo que se hace referencia fenomenológicamente.

El mundo de la vida no puede ser suprimido. Se destruye a sí mismo. Aunque es la realidad, en tanto ésta puede ser defendida de lo que le es desconocido y lo que es incierto en ella tomándolo como lo irreal, tiene sin embargo su inestabilidad interna y natural, cuya razón no es posible comprender en el mundo de la vida y a partir de él: que esa realidad susceptible de ser defendida está rodeada por otra realidad. El tipo de esta afirmación teórica es el de la teoría del Estado de comienzos de la Edad Moderna: el *status naturalis* es en sí consistente y cerrado, pero tiene por esencia un defecto de autoconservación, y para subsanar ese defecto se suprime a sí mismo en la figura del contrato estatal. No es el Estado fundado por este contrato de sometimiento al soberano absoluto el que suprime el estado de naturaleza, aunque es el que le pone fin; sólo el propio estado de naturaleza puede llevarse al punto de sus

contradicciones internas y de la posibilidad de reconocer el riesgo de la autoconservación, desde sus factores, desde su principio de derecho natural del *omnia omnibus*. La autoconservación de cada uno al hacer valer este derecho natural se convierte en amenaza absoluta de todos para todos, en irracionalidad letal y, por ende, en renovación racional de un procedimiento consistente en limitar el derecho de autoconservación a las condiciones de compatibilidad con el derecho homólogo de todos los demás, y a colocar esa limitación bajo el derecho de coerción del soberano, que puede ser la propia ley. Nadie preguntará si realmente ha sido así, porque eso no lo sabremos jamás; aunque de ninguna manera se lo llame así, es una historia trascendental, porque toda forma de la historia fáctica sólo puede ser una realización secundaria de ese principio. Del tipo de esta teoría tiene que ser, para poder cumplir con lo que promete, la teoría del mundo de la vida en su función genética, en su rol para una fenomenología genética.

El estado anterior al giro hacia la actitud teórica, para poder evidenciar ese giro destruyéndose a sí mismo –en cierto modo no dejándole a la voluntad otro camino que el de volverse teórica–, tiene que ser un estado libre de teoría. ¿Qué está libre de teoría? Un estado en el que no hay ningún objeto posible para una teoría. No lo define, por lo tanto, la falta de actitud teórica, sino que ésta se define en tanto quinta esencia de su propia ausencia de objetos, de su punto muerto por carencia de objetos. La descripción de este estado es que en él todo se entiende de por sí y por eso no hay ninguna clase de pretensión de ser entendido. Desde este punto de vista el mundo de la vida es, dicho con una de las pocas fórmulas de Husserl, "el universo de lo sobreentendido". La ciencia nos ha enseñado a ver su propia prehistoria como un estado de deseo ferviente del mundo de ser comprendido, de intolerancia de su situación de indescifrado. La definición que da Wittgenstein del mundo como todo lo que es el caso ve el universo como suma de las constataciones de estados de cosas que se pueden hacer sobre ellos y que en algún momento también se hacen fácticamente. El mundo de la vida no es nada que sea el caso. Mientras subsistan

residuos del mundo de la vida, al menos es válido lo siguiente: el mundo de la vida no es todo lo que es el caso.

Decir que el mundo de la vida está libre de teoría y es anterior a la teoría no significa en modo alguno que en las concepciones y opiniones, en suma, en la visión del mundo de este mundo de la vida, no haya sedimentos de experiencias y conocimientos, que por su tipo pueden ser similares a los resultados teóricos o incluso alguna vez fueron resultados de esa índole, por ejemplo, en el transporte de elementos astronómicos y astrológicos de Babilonia o Egipto a la Grecia presocrática. La identidad del lucero del alba y el vespertino, como un solo planeta, es tipológicamente un logro teórico de alto rango, incluso ejemplar. Pero no surge de una actitud teórica, no surge en un contexto teórico, sino más bien al pasar, como lo que llamaríamos una ocurrencia sagaz. No hay por qué imaginarse el mundo de la vida como intelectualmente muerto o indiferente. Se enriquece al ritmo de la experiencia consistente; pero no posee los presupuestos para procesar lo heterogéneamente extraño.

Pero tampoco es un idilio de familiaridad y amenidad. Al contrario, la realidad es para él lo absolutamente indominable, caprichoso, lo que sólo es posible someter con los recursos de la magia y el ritual. La actitud teórica encierra siempre algo de indeterminación de las expectativas en cuanto a qué se verá, cómo resultará explicado esto o aquello, mientras que el mundo de la vida no tiene ese presupuesto ni esa necesidad: lo que no se ajusta al conjunto de los relatos sobre todas y cada una de las cosas, incluido su carácter terrible y amenazador, se convierte sólo por eso en un enigma cuya integración tiene que salir bien para salvar el conjunto pero como tal no es todavía una tarea teórica, incluso si se la resuelve de una manera que desde afuera parece teórica, es decir, mediante una fundamentación del hecho inclasificable, no predeterminado por la expectativa. También en un mundo de la vida tiene que haber predicciones porque de lo contrario no serían posibles las acciones, porque los mecanismos para tomar decisiones jamás pueden dejar al descubierto su mera función de facilitar

la posibilidad de decidir. Es controvertido si las ciencias, cuando brindan asesoramiento a las instancias que toman decisiones políticas o económicas, actúan como algo sustancialmente distinto del oráculo de los griegos, porque siempre se repiten los ejemplos de contradicciones entre los dictámenes presentados; pero eso no es un argumento en contra de la calidad teórica de las disciplinas consultadas, porque las preguntas que les plantean muchas veces no son compatibles con el estado de la ciencia a la que se ha recurrido, y la mayoría de las veces tampoco son del tipo de preguntas que ella misma se plantea. Sólo que la decisión ya no está en hacer algo aunque no se sepa por qué razón se lo hace, sino que ahora está en elegir un sistema de fundamentaciones entre los ofrecidos, por las razones de oportunidad o de decisión previa ideológica que fuera. El oráculo trabaja de otra manera: no suministra razones sino una sanción, y sólo se sustrae a la verificación de sus sentencias porque éstas encierran una prudente ambigüedad que hace que el oráculo siempre termine teniendo razón. En un sistema propio del mundo de la vida, el fracaso del oráculo también puede ser disculpado a posteriori mediante otras instituciones. Por ejemplo, por medio del tabú; si el oráculo fracasa, esto no prueba nada contra la instancia, sino contra quien ha recurrido a ella; el que consulta tiene que haber transgredido un tabú, y como es posible transgredir los tabúes sin saberlo, ni siquiera se necesita el consentimiento externo o aun interno del que consulta. Nadie puede descartar con certeza haber infringido el orden general y haber perdido así el favor del oráculo. Si tal procedimiento tuviera lugar en el ámbito de la actitud teórica, se hablaría de parateorías, de las que se dispone no sólo para explicar el fracaso o la ineficacia de una teoría sino para convertirlos en síntoma de su productividad misma, de la resistencia que desencadenó necesariamente su verdad. El mundo de la vida es un sistema de capacidad de defensa de su carácter de sobreentendido; la esfera teórica es por antonomasia la autodefensa de las teorías mediante parateorías, pero sobre la base de que nada se entiende de por sí sino que todo necesita que se lo haga entendible, y de que un instru-

mento que ya ha sido usado una vez es tan precioso para eso como lo fue alguna vez el mundo de la vida, y en consecuencia hay que defenderlo hasta que fracase el último recurso.

En cuanto a los procedimientos de fundamentación, por otra parte, tampoco aquí debemos apuntar a su productividad efectiva o a su incompetencia, sino que, para obtener el valor extremo opuesto al mundo de la vida, hay que considerar las pretensiones de fundamentación inmanentes de la teoría y plantearse la siguiente pregunta: ¿qué estatus de la teoría sería el polo opuesto alcanzado respecto del mundo de la vida? Lo ilustraré con un ejemplo exagerado tomado de la filosofía. ¿Cuál sería la pérdida cabal del último resto de sobreentendido que la filosofía se habría animado a formular alguna vez? Creo que ninguno de sus planteos va más lejos en cuanto a la supresión de lo sobreentendido que la pregunta por la razón del ser formulada por Leibniz: por qué es que hay algo y no más bien nada. Si el mundo de la vida es el mundo completamente infundamentado porque su necesidad de fundamentación no se ha hecho perceptible, el mundo de Leibniz es el mundo completamente necesitado de fundamentación y fundamentable: conforme al principio de razón suficiente, es aquel mundo cuya mera existencia puede deducirse del conjunto de los rasgos que lo constituyen, aun cuando tal deducción no haya podido ser traspuesta a una historia real. Esta trasposición fue realizada por Kant en la cosmogonía de su escrito temprano *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, de 1755. Es una justificación del mundo por su historia. Su éxito definitivo sería la liquidación última y concluida de todos los remanentes producidos por el abandono del mundo de la vida; pero la ejecución y la posesión de la fundamentación acabada también se convierte de golpe en la posterior innecesariedad de procurar fundamentaciones, el restablecimiento del mundo de la vida como lo sobreentendido absoluto. El mejor de los mundos posibles sería nuevamente el mundo de la vida.

El ejemplo de la elevación del principio de razón suficiente a una norma de total necesidad de fundamentación y fundamenta-

bilidad del mundo permite a la vez entender mejor que la innecesariedad de fundamentación del mundo de la vida no es solamente la aceptación de su imposibilidad de fundamentación en tanto insuficiencia teórica. La exigencia de fundamentar por qué es que hay algo y no más bien nada choca fácticamente con una insuficiencia teórica no menor: es imposible cumplir con ella. Por lo tanto, no puede tratarse de eso. La innecesariedad de fundamentación no es la racionalización de la imposibilidad de fundamentación. Tiene su propia racionalidad no tener necesidad de preguntar por las razones; quien necesita fundamentar poco o no necesita fundamentar nada tal vez puede vivir más porque, como ya dijo Fichte, vivir es no filosofar. Lo cual no significa, claro está, que no filosofar ya sea vivir.

Después de todo, un mundo de la vida también sería un mundo en el que se está tan atareado con la vida y con la conservación de la vida que toda necesidad de razones y explicaciones, de reflexión, no sólo perturbaría la inmediatez de esta consumación de la vida sino también la seguridad que surge de la plena concentración en su conservación. De modo que con la expresión "mundo de la vida" no se evalúa, prefiere, elogia la abulia irracional de negarse a las pretensiones de fundamentación existentes, sino que se registra descriptivamente cómo pudo haber estado regulada la competencia entre autoconservación y reflexión donde en primer lugar y sobre todo la supervivencia no se entendía de por sí. En el giro que dice que moral es todo lo que se entiende de por sí se ha conservado aquel privilegio, en tanto la moral es la suma de aquellos modos de comportamiento en los que todavía puede estar en juego la supervivencia, por lo menos en los casos límite, y la teoría de la praxis como fundamentación del deber podría ser tan dudosa, si no imposible, justamente porque tiene que ser inútil consultar sobre el porqué a favor del deber. Supongamos que ha existido una cultura antigua y sabia en la que se podía o se creía poder cumplir con la exigencia de fundamentar la moral: ya estaría extinguida como consecuencia de tanto consultar con el instituto de la fundamentación y de la consiguiente falta de solución inme-

diata de situaciones de vida. Es la propia teoría la que ha generado los respiros que permiten a la praxis consultar con sus instituciones antes de que se llegue a una situación crítica con la supervivencia: si la medicina puede permitirse los comités de ética en casos límite es porque en las terapias intensivas se ha ganado tiempo para dudar e ir a preguntarle a gente que primero tendrá que sentarse a discutir.

El mundo de la vida es un concepto límite, pero el mundo de la vida definido o a definir por ese concepto no tiene límites. Recién adquiere límites si se los atraviesa y en el acto de atravesarlos. El mundo de la vida es una totalidad, pero es una totalidad infundamentada porque no ha sido interrogada ni siquiera respecto de ese rasgo. Si se dijo que lo que penetra en el mundo de la vida a través de sus "límites" o resulta integrado o se convierte en catalizador de la destrucción de ese mundo, tampoco esto es más que la descripción de un proceso ante el que se encuentra el único que funciona como "espectador", que es el fenomenólogo. Lo describiré de otro modo: lo desconocido –cuya cualidad constata en todo caso el espectador, dado que algo de esa índole aún no ha ocurrido en un mundo de la vida– aparece en la cualidad, que sigue teniendo esa vigencia aunque sea paradójica, de la "familiaridad" de lo enemigo, de lo hostil, aunque desde un punto de vista imparcial está claro que sólo es lo no familiar. Qué es lo importante: que lo no familiar no puede existir de ninguna manera, no se concede y no se admite que exista, porque el mundo de la vida en tanto esfera de familiaridad también se defiende allí donde tiene que enfrentarse con lo que directamente es contrario a la vida o lo que se supone contrario a la vida. Incluso si era lo letal, están las reglas de juego conforme a las cuales no podría haber sido ninguna otra cosa. El miembro del clan de la serpiente que a pesar del favorecimiento afirmado fue mordido por el animal totémico resulta ser, sin investigación real, el fruto de un paso en falso de su madre, es decir, no estar protegido realmente por el tótem de la serpiente. El mundo de la vida es tanto una totalidad de lo infundamentado como una totalidad infundamentada. Su

racionalidad no reside en no querer o no deber o no poder preguntar por las razones, sino en no necesitar preguntar por ellas. No "poder" preguntar tendría aquí sólo el sentido de que la densidad del dominio de lo sobreentendido no permite llegar a las preguntas por las razones, las impide por innecesariedad. Con algo de esta índole ya nos hemos encontrado siempre en el ámbito de las costumbres vigentes, de la moral imperante, que, por frecuentes y múltiples que sean las maneras en que han sido violadas sus reglas, siempre fue y siguió siendo lo que se entiende de por sí y que como tal la filosofía moral ha convertido en lo más parecido a una descripción de las formas lingüísticas en las que se habla de esta clase de vigencia y obligatoriedad.

Estas constataciones descriptivas en torno al *eidos* inferido del mundo de la vida tal vez se puedan aclarar si se mira hacia otra clase de proyección que también es eidética, por lo menos por sus rasgos formales: la utopía. Hacer aparecer como posible un mundo deseado o temido puede ser que requiera toda la fantasía y arbitrariedad imaginativa que se pueda aportar en cada caso (la literatura correspondiente nos enseña que la fantasía no florece como se le imputa proverbialmente), pero tal como en el caso del mundo de la vida, también aquí se pueden señalar requisitos eidéticos básicos, que son antagónicos a aquél. Esto vale precisamente para el criterio del límite. No por casualidad la isla fue el *utopos* más obvio y prácticamente infalible para describir una realidad fundamentada de cabo a rabo u orientada hacia la fundamentación, así como la novela policial siempre ha vuelto a la isla por la posibilidad de limitar los factores, yendo en eso directamente contra la tendencia de la novela al borramiento de los límites típico del mundo. De haber un más allá de las fronteras desconocido que pudiera atravesarlas en cualquier momento, sería un estorbo para cualquier utopía. La utopía de la revolución política requiere siempre la negación de la permeabilidad de las fronteras; por eso en caso de pretensión absoluta se convierte inevitablemente en revolución mundial, para hacer del espacio sideral mismo una frontera impermeable por naturaleza, o se convierte

en un sistema de cierre hermético de las fronteras de su área de influencia, dentro de las cuales lo inesperado no debe ocurrir y cuya defensa contra lo que no se ajusta a sus presuntas legalidades se convierte por eso en su principal problema, que genera una suerte de supranacionalismo.

La utopía es el tipo opuesto del mundo de la vida porque actualiza inmejorablemente la conciencia de las fronteras de su "mundo", si es que no se pueden elegir como fronteras naturales. Dentro de esas fronteras se cultiva una realidad enteramente meditada, orientada hacia la anulación absoluta de la contingencia. Su alta densidad de regulación sustituye el sobreentendido inalcanzable del mundo de la vida. Cada elemento de esta regulación total tiene que ser defendido con toda severidad porque cada ataque, cada recorte, cada lesión compromete el todo en su vigencia. Que siempre haya buenas razones para "otro mundo" que no sea ése, aunque cada uno de sus rasgos esté fundamentado –lo cual se deduce ya de que nada difiere tanto como las utopías realizadas fácticamente y las imaginadas (Karl Mannheim)–, tendrá que ser siempre lo que no se percibe y no puede ser percibido en ese mundo. Por su tendencia, la utopía hace que el mundo de la vida esté definitivamente equivocado: era lo absolutamente no meditado. El "nuevo mundo" tiende al concepto límite de lo indubitable, como sea que genere tal cosa. Tampoco en el mundo de la vida existe la duda, pero la susceptibilidad a la aparición de la duda es su marca y su destino, adscripto, por no decir "prescripto", a la prehistoria de la teoría, a la génesis trascendental de la ciencia.

El concepto de mundo es un concepto de totalidad, y eso no tiene que ver solamente con las dimensiones como integridad de la universalidad sino también con lo que podríamos llamar la "densidad interna" de la ocupación real. Ni un mundo de la vida ni una utopía pueden tener lagunas (en lo sobreentendido en un caso, en la densidad de regulación en el otro). Lo que tiene mundo o debe representar un mundo, por ejemplo una novela, por oposición a una *novelle*, que se reduce a un entramado de acciones, necesita de la coherencia imaginativa del *como si* de un mundo. Los

recursos para comprender un mundo no necesitan de esa acumulación. Los conceptos de totalidad tienen una función en la que recién se repara cuando hay que renunciar a ellos, por ejemplo bajo las rigurosas pautas de admisión y procedimientos de introducción que, asombrosamente, hay tanto en el positivismo como en las ortodoxias de los fundamentos últimos. Por eso sorprende que el "mundo de la vida" tenga una descendencia del positivismo de Praga, y sólo resulta comprensible si se analiza el callejón sin salida de la alianza de la fenomenología con el neokantismo marburgués en el año de la muerte de Natorp. Pero también es provocador que un pensador como Ludwig Wittgenstein, que proviene del positivismo de Viena y sus prohibiciones de totalidad, parezca anotar a sangre fría como primer principio de su obra principal lo siguiente: "El mundo es todo lo que es el caso".* Después de todo, era algo que había figurado ya mucho antes de hacerse famoso en el órgano de la más estricta economía energética del pensamiento, los *Annalen der Naturphilosophie* [Anales de la filosofía de la naturaleza] de 1921, de Ostwald, y quizá no sea casual que también este órgano del positivismo se despidiera precisamente con ese volumen, cinco años después del de Mach y Avenarius. No es solamente el gran gesto de la introducción, sino que prepara para toda una serie de enigmáticas reiteraciones de la expresión "mundo" en el *Tractatus*. Pero al mismo tiempo habrá que ver cuánto se decepcionaría un lector que recorriera con total falta de prejuicios este introito, una proposición que podría estar formada conforme al precepto de prometer todo en el sujeto y no cumplir nada en el predicado. Y todo eso tal vez únicamente para violar una prohibición.

El concepto de mundo del *Tractatus* es el explosivo para todo lo que sigue, para que estalle la correspondencia mimética entre estado de cosas y proposición. Como para el mundo de la vida, para el mundo de Wittgenstein el espectador sólo puede ser in-

* Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza, 1989, p. 15. [N. de la T.]

cluido en *irrealis*, como aquel que no habla en el mundo sino sobre él: "La proposición puede representar la realidad entera, pero no puede representar lo que ha de tener en común con la realidad para poder representarla – la forma lógica. Para poder representar la forma lógica, deberíamos situarnos con la proposición fuera de la lógica, es decir, fuera del mundo" (4.12).* Por eso se puede decir con toda naturalidad y como al pasar lo que a su vez es casi la fórmula del mundo de la vida, pero que sólo aparece como conclusión de la premisa, en rigor más específica, de que los límites de una lengua son los límites del sujeto que la habla: "El mundo y la vida son una y la misma cosa" (5.621).** Y no es más que otra explicación del principio de densidad del mundo de la vida cuando hacia el final del *Tractatus* Wittgenstein dice: "El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; en él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor" (6.41).*** De allí se sigue también lo que no se puede expresar, también la ética, y también que la ética y la estética son una misma cosa. Hay lo que no se puede expresar, pero no porque sea irreal sino porque se muestra como sí mismo. En tanto aquello que se muestra o que puede ser mostrado, entra dentro de uno de los principales veredictos del *Tractatus*: "Lo que puede ser mostrado no puede ser dicho" (4.1212).**** ¿Pero en qué se basa este no poder? Intento la siguiente respuesta: para lo actual y presente en el mundo de la vida no hay concepto, porque el concepto tiene la función del manejo de lo ausente. No de lo ausente desconocido, porque eso recién es una cuestión del mundo de la vida que fracasa. Una de las últimas proposiciones del *Tractatus* sobre la relación entre el mundo y la vida es:

> Sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no

* Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus, op. cit.*, p. 67. [N. de la T.]
** *Ibid.*, p. 143. [N. de la T.]
*** *Ibid.*, p. 177. [N. de la T.]
**** *Ibid.*, p. 67. [N. de la T.]

> se han rozado en lo más mínimo. Por supuesto que entonces no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta. La solución del problema de la vida se nota en la desaparición de ese problema (6.52; 6.521).*

Wittgenstein explicó esta tesis de que con la solución del problema de la vida desaparece el problema con el importante ejemplo de la cuestión del sentido de la vida: es ésa la razón por la que las personas que han llegado a ver claro el sentido de la vida tras largas dudas no han podido decir en qué consistía justamente tal sentido. ¿Por qué no? Porque ya no sabían ni podían saber qué cosa en realidad se había preguntado y se preguntaba todavía cuando se hablaba del sentido de la vida. En el mundo de la vida no existe la pregunta por el sentido. Es una cuestión de lo que, como resultado descriptivo, he llamado su densidad.

* *Ibid.*, pp. 181 y 183. [N. de la T.]

7. LA RACIONALIDAD DE LA AUSENCIA DE FUNDAMENTACIÓN

EL CONCEPTO de mundo de la vida contiene la indicación de pensar la racionalidad de la ausencia de fundamentación, no la de la fundamentación negada del tipo de las respuestas teológicas a la pregunta de por qué Dios hace, permite u omite algo: "porque así lo quiere", y menos aún del tipo de las pretensiones de fundamentación que no resultan porque las malogra el fracaso lógico. La ausencia de fundamentación sólo se puede justificar por la seguridad de funcionamiento, no para la vida sino para la conciencia, porque para la vida el mundo de la vida puede muy bien ser letal sin que esto perturbe la conciencia. También aquí se trata de maniobrar entre la Escila del ambiente concebido biológicamente como la suma de las adaptaciones exitosas y la Caribdis del mundo de la unidad, regulativa en grado sumo, de la experiencia teórica, con un concepto de buen funcionamiento de la innecesariedad de preguntar. No obstante, este funcionamiento no implica el formato de realidad atrofiado que es propio de los recortes de plenitud planteados en la "naturalidad" como término programático. Aunque por su productividad teórica el mundo de la vida sin duda tiene que ser comparado con el rol del estado de naturaleza en las teorías del Estado y la sociedad de la Edad Moderna, no necesita sus primitivismos, tampoco necesita, por lo tanto, las restricciones arbitrarias del mundo natural de Rousseau, los mundos humanos reducidos al recurso retórico de la advertencia del libro V de Lucrecio y de la *Germania* de Tácito, que presentan una naturalidad generada por sustracción. Ganarse el pan con el sudor de su frente no es allí consecuencia del desdichado paso en falso que llevaría a la cultura, sino la propia característica de un paraíso duro, que está libre de la tentación del querer ser más, los

pabula dura de Lucrecio, donde convergen necesidad y ausencia de necesidad.

Aunque el mundo de la vida no es y ni siquiera podría ser el residuo de una gran crítica cultural, son instructivos para su teoría los intentos de reducción que se derivan del fastidio por la existencia fáctica de la cultura. Por su influencia, el intento crítico de Rousseau de reconstruir el protomundo, supuesto como natural, llevó directo al romanticismo; pero compartió, a contramano de este último, la convicción fundamental de la Edad Moderna y de su Ilustración de que la historia, si no puede volver a tener, al menos tuvo un comienzo de cero, por un acto de violencia, cualquiera que haya sido, de la razón. El método de reducción al comienzo de cero trae dificultades si uno espera un *status naturalis* de contenido definible porque lo necesita como estándar para la crítica de todo lo que sigue. Este procedimiento es análogo al cartesiano de considerar como prejuicio todo lo que no ha demostrado ser un juicio sobre la base de una conceptualización clara y distinta. Pero este mismo proceso de reducción, o bien destruye las posibilidades que él mismo presupone de una construcción sin presupuestos, o bien en aquel presunto comienzo de cero practicará renuncias a su absolutismo de la fundamentación última que requerirán, en tanto nuevos e irrenunciables prejuicios, todo el despliegue de un ocultamiento cuidadoso. Sólo cambian los nombres cuando se presentan como protológica, lenguaje cotidiano, decisión metafísica primordial, aprioridad intersubjetiva, y en cada caso llevan a la cabeza lo que confiere precisamente una legitimación indiscutible.

Lo que distingue a la teoría del mundo de la vida tanto del racionalismo del nuevo comienzo posible como del rousseaunismo del comienzo natural real es la certeza de que el prejuicio no es una suma de decantaciones y superposiciones, residuos y acumulaciones de la propia historia, que por lo tanto también implican la capacidad jurídica reducida del producto contingente, sino que el prejuicio es la situación de partida por excelencia que hay que suponer como anterior a toda historia. Y esto inevitable-

mente, porque un organismo con adaptación y ambiente suspendidos no tiene forma de existir como no sea mediante presuposiciones sobre la realidad, cada una de ellas expuesta a la menor probabilidad de falsación posible. Si detenta aunque sea un atisbo de actitud teórica, la historia consistiría entonces, a diferencia del racionalismo y el rousseaunismo, precisamente en agotar las probabilidades que quedan a pesar de todo de que no se validen presuposiciones que originalmente funcionaban bien. Ahora bien, este resto de probabilidad de que se desbaraten presunciones consolidadas en una realidad de experiencias contingentes, aunque típicas, es el destino ineludible que pende sobre el mundo de la vida, sobre cada una de sus formas, la fatalidad de su inexorable autodestrucción precisamente a medida que lleva adelante su autoconservación refinando el entramado de aquellas presunciones.

Todo sistema se destruye a sí mismo al refinar el entramado de sus suposiciones sobre la realidad. El ejemplo de la cantidad de mundo que se concentra en las lenguas fácticas y allí del condicionamiento que ejerce la lengua sobre los conceptos del mundo, se lo muestre en el "*ordinary language*" o en las determinaciones de los hopi para comprender contextos de experiencias, señala simplemente un esquema de cómo las presuposiciones o las pautas –para no hablar directamente de prejuicios– no son en todo caso conglomerados secundarios, morrenas terminales que vienen empujadas por el poderío de la historia. Pero tenemos que contar con una experiencia anterior y externa a toda lengua, que se concentre sin mayores perturbaciones y que sea difícil de perturbar, para llegar al concepto límite de un "mundo de la vida" que en principio y sobre todo liga al ser arrancado o evadido de su adaptación biológica a un marco de viabilidad. En ese sentido, la construcción eidética del mundo de la vida no está exenta de una pauta antropológica; pero habrá que decir que también un dios, si acaso tuviera necesidad de una experiencia sobre y con el mundo, tendría que hacer presuposiciones sujetas a validación, aunque con la inmortalidad de los dioses cubriéndole las espaldas no tendría la presión de tener que asegurar la viabilidad, sino que desde el princi-

pio podría asumir todo el riesgo experimental de profundizar las condiciones de validación de su suposición, riesgo que con algunas restricciones también será característico, incluso obligatorio, del teórico humano en la fase tardía.

Una teoría del mundo de la vida lleva a aceptar el hecho de que el agregado del adjetivo "no examinado" al concepto de prejuicio de ninguna manera significa clasificarlos ya como desestimables, perjudiciales para la intersubjetividad o incluso dañinos o peligrosos. Por el contrario, debemos suponer que las presuposiciones vigentes en el mundo de la vida han probado su utilidad para la vida y están provistas de un índice de vínculo con la realidad, por exóticas que parezcan cada una por su parte y en contextos culturales. La carga de la prueba recae en este índice de preferencia, y se la asume en la salida del mundo de la vida, comoquiera que haya sido provocada, se la expresa directamente como esa salida. Se pueden asumir riesgos del giro hacia la actitud teórica siempre que el entorno siga consolidado en términos de mundo de la vida: el primer filósofo y astrónomo, Tales de Mileto, provoca risa porque con su curioso y extraño comportamiento teórico se cae en el pozo, pero fue una casualidad que su conducta nocturna fuera observada por la criada tracia, y no se rompió el cuello ni dejó de ser durante el día un ciudadano de Mileto legitimado en su mundo por la eficiencia y el éxito. Al menos destruyó uno de los prejuicios de sus conciudadanos, que los eclipses de sol son signos de algo que vendrá, demostrando que ellos son a su vez predecibles como acontecimientos futuros. Pero el mundo de la vida vive de y con la admisión de signos, al menos como forma de impedir las preguntas sin respuesta posible, y quitarle los signos de golpe y no en un punto, siguiendo la receta de Descartes y Bacon, no propicia en absoluto la construcción de un mundo nuevo y que ya no tenga las características del mundo de la vida, según permite estudiarlo la aplicación rigurosa de la receta en la Edad Moderna.

Mencionaré un solo ejemplo: en el apogeo de sus éxitos teóricos, la Edad Moderna sacó a luz el concepto de lo "no investiga-

ble"; incluso más grave aún y proclamando simultáneamente la solución o posibilidad de solución de todos los enigmas universales, el del "Ignorabimus". Esa resignación, esas exhortaciones a respetar lo inaccesible y dejarlo como está fueron admiradas como casos poco menos que exóticos de coraje para contradecir el espíritu de la época. Al mismo tiempo se vio lo difícil que resulta no investigar lo no investigable y carecer a la vez de otras formas de tratarlo, incluso de la identificación por el nombre. Es algo totalmente inevitable, y es el reverso de las limitaciones en la pretensión de conocimiento, ya no percibidas a veces por falta de conocimientos históricos, que son las que han hecho posible el éxito del conocimiento. Pero precisamente eso hace notar que en un mundo de la vida no existe lo no investigable, así como no se admite lo desconocido, porque no tendría nombre, dado que a la ausencia de nombre le corresponde justamente el terror "sin nombre", que paraliza y por eso mismo puede ser letal en caso de peligro. Lo importante es hacer todo nombrable y accesible así a la persuasividad narrativa; lo cual *puede* incluir la "explicación", pero no la tiene preferente y necesariamente como meta. Porque los mitos, en realidad, explican muy poco, y habría que dar por supuesto que los "primitivos" son tan primitivos, justamente, como para aceptar las "historias sobre" como "explicaciones de", ver la satisfacción de una necesidad supuesta por nosotros allí donde esa necesidad ni siquiera llega a surgir, precisamente porque hay historias narrables y signos interpretables. Lo curioso, no obstante, es que justamente quienes se han decidido contra la constancia de la naturaleza humana y a favor de su inconstancia histórica, y por ende de la posibilidad de cambiarla en el futuro, no pueden imaginarse esta "naturaleza" como no sea enredada en permanentes necesidades de carácter "discursivo", como aquella que encuentra la representación más acabada de todos los tiempos en el seminario universitario, elevado a la categoría de ideal trascendental.

Ahora bien, lo que se pudo decir del afán de explicaciones, ¿vale también para las necesidades en su conjunto? ¿Es el mundo de la vida una esfera de la ausencia de necesidad, de las necesida-

des simples o incluso naturales? Sólo en tal caso sería el antípoda crítico de otro "mundo", del mundo del consumo, del que se afirma que allí se generan y estimulan constantemente necesidades no naturales usando como carnada lo que casi a la fuerza se le pone delante de las narices al sujeto consumidor, un sujeto en sí limitado a sus necesidades naturales; y tal vez sensatamente, si pensamos que nadie hubiera deseado un auto mientras no hubo autos y tampoco cuando sólo se exhibían en tales vehículos un par de esnobs chiflados y ni siquiera envidiados, sino objeto de risas e insultos. ¿De modo que no era una necesidad natural o incluso esencial, si sólo tarde y paulatinamente se pudo ir despertando el deseo de un auto? ¿Y no fue un indicio de naturalidad sino meramente de la omnipresencia casi atmosférica de la coerción, si finalmente en pocas décadas se pudo generar un consenso casi absoluto sobre esta necesidad y sobre la imposibilidad de no satisfacerla?

La crítica cultural, precisamente con respecto al concepto de necesidad, se ha revelado como un negocio demasiado fácil y que induce a la ligereza. Tal como lo inventó Rousseau, se sirve de una astucia retórica demasiado evidente para confundir lo irrealizable transitorio con exageraciones que no tienen asidero en la naturaleza. No es un argumento contra el derecho de reconocimiento, cualquiera que sea el nombre que se le dé, de la necesidad de pulcritud extrema y presentabilidad de la ropa doméstica si se usan nombres, consignas e imágenes atractivas para presentar tal necesidad como realizable hasta lo ilimitado y se la tironea entre las diversas posibilidades; tampoco si, como siempre, aparece un grupo de pronto autopromovido a la categoría de representante de los intereses generales, en condiciones de demostrar que una vida sin tales deseos por lo menos a ese grupo le parece deseable y puede alcanzar por un tiempo el acento de lo llamativo, acento que en el recambio de tales grupos hace olvidar fácilmente la cuestión de la representatividad. Lo que parece un cambio en la conciencia pública a menudo no es más que el recambio de grupos pequeños que se consideran protagonistas y a los que los receptores de lo llamativo les reconocen tal protagonismo. En el fondo, el

de "necesidad" es un concepto sumamente retórico con el que se puede seudoargumentar eficazmente porque con él se entra a una zona de casi inevitable plausibilidad, respetuosidad, incontestabilidad. Sobre todo si las mismas necesidades se presentan como necesidades ya reducidas, que ya han transitado por la renuncia y la consideración, la evitación de la rivalidad y la tendencia a la socialización. Son necesidades residuales de una reducción que la retórica ha designado como irrenunciables.

¿Hay necesidades primordiales? Ay, por lo menos una de ellas es andar zarandeando también y justamente esas necesidades. Una vez, en un debate poco después de la Segunda Guerra, entre aquellos que acababan de volver de los campos de prisioneros se señaló como una necesidad primordial indiscutible la puerta con cerradura. Pero ya una década más tarde estaban los que jamás habían sufrido la necesidad que se presenta por la carencia de una puerta con cerradura y que ahora elogiaban precisamente una forma de vida exenta de los temores burgueses en la que todas las puertas estarían abiertas todo el tiempo y habría desaparecido el supuesto objetivo principal de las puertas con cerradura: proteger la propiedad. Recién en una consideración retrospectiva de ese cambio uno se da cuenta de que aquellos que volvían del cautiverio no habían pensado para nada en las cerraduras de las puertas, sino en la simple existencia de una barrera respetada por todos a la posibilidad de acceso permanente, de la puerta como un signo de algo privado; mientras que los posteriores detractores de los fueros burgueses fijaban la mirada hechizada en la cerradura de la puerta, que ya hacía del recinto que estaba del otro lado un potencial escondite del tesoro, una caja fuerte de banco, una central de poder.

El antepasado de toda esta clase de accionismo es Rousseau, y lo seguirá siendo. En su escrito para el premio de la Academia en 1755, "Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres", describe la naturalidad de los comienzos como un estado *sans industrie*, pero también sin lenguaje, sin vínculos, sin ninguna necesidad de un semejante, aunque también sin necesidad de

dañar al semejante, sin guerra (tal vez incluso sin la capacidad de reconocer a un semejante como individuo, es decir, de poder guardarle rencor o reconocerle un mérito). Así va errante el hombre salvaje por las selvas, sin pasiones y sin pretensiones, con la cuota de sentimientos y de entendimiento justos para ese estado: "...n'avait que les sentiments et les lumières propres à cet état". Toda esta descripción basada en la reducción culmina en la tesis de que este hombre primitivo sólo sentía sus "necesidades reales" y sólo prestaba atención a aquello por lo que él creía tener interés. Su inteligencia no progresaba, pero tampoco progresaba su vanidad. Si por casualidad hacía algún descubrimiento, no podía transmitirlo porque ni siquiera conocía a sus hijos (la medida más segura contra el progreso, a cuya posibilidad de reiteración aún no se le ha dedicado mucho empeño vigoroso). Así, cada conquista, en lugar de pasar al dominio de la humanidad, perecía con su inventor: "L'art périssait avec l'inventeur". Sin educación y sin progreso, las generaciones se sucedían sin prestarse utilidad. Cada generación tenía que volver a partir del mismo punto. Los siglos pasaban, la edad del género humano ya era avanzada, pero el ser humano seguía siendo un niño. La imposibilitación de la historia como estancamiento. A medida que idealiza la ausencia de necesidades mistifica a la vez el punto en el que se supone que a pesar de todo triunfó la vanidad. ¿Tuvieron que haber reconocido primero los padres a sus hijos o los hijos a sus padres? ¿Pero cómo se pudo llegar a este dudoso presupuesto de todos los traumas y conflictos futuros de las generaciones? ¿Dónde arrancó la vanidad si la condición de que los padres estuvieran orgullosos de sus hijos y los cuidaran era que comprendieran el mecanismo de la reproducción, y ésta sin embargo estaba protegida por el no querer saber de la pura falta de pretensiones? Es como con el paraíso: demasiada pureza hace incomprensible el pecado y lo vuelve mera incidencia.

Rousseau señala que su intención al describir el protomundo y la prehistoria del ser humano es destruir antiguos errores y prejuicios inveterados, ahondar hasta la raíz y mostrar el cuadro del verdadero estado de naturaleza ("le tableau du véritable état de na-

ture"). Pero la igualdad arcaica de los seres humanos que está en esa raíz no lo es en cuanto concesión recíproca o respeto hacia igual naturaleza y género, ni siquiera es percepción de tal igualdad, sino el atomicismo sin mediación de su forma de vida, la insociabilidad como crecimiento silvestre de la virtud, el solipsismo como garantía de inimputabilidad, tanto en sentido transitivo como intransitivo. Rousseau funda la estabilidad de ese protomundo en la exclusión de mecanismos para transformarlo, describiendo a la vez el negativo de la capacidad de transformación, el mecanismo de la tradición como transmisión de toda ganancia. Si esto fuera el mundo de la vida, sería idéntico a un estado de primitivismo espeluznante, y no sería ni un ápice más entendible que "la vida" –si se nos permite excepcionalmente realizar esta hipóstasis de un sujeto– vuelva a tender siempre, aunque cada vez por un medio distinto, a los "mundos de la vida", es decir, a aquello que Bergson llamó la convergencia de intelecto e instinto y que sin tanta hipóstasis se podría llamar la nueva formación de sobreentendidos.

La diferenciación respecto de las teorías del *status naturalis* es uno de los procedimientos auxiliares más importantes para extraer como un preparado la singularidad y función de la teoría del mundo de la vida. Eso hace que la mirada reiterada sobre Rousseau sea algo más que propedéutica histórica. ¿Cómo es que el *status naturalis* de Hobbes es absolutamente inestable, es decir, lleno de contradicciones, mientras que en Rousseau es absolutamente estable hasta la revocación por eso mismo incomprensible? Es en vista de estas preguntas que llama la atención la especificidad del mundo de la vida fenomenológico, si se lo piensa consecuentemente hasta el final; que sin defectos racionales –es decir, sin que su destrucción se vuelva una necesidad racional– sea, no obstante, un sistema de autodestrucción: de autocatálisis funcional desde la perspectiva de la filosofía de la historia.

Rousseau procede con total consecuencia al no admitir todavía la lógica de Hobbes para su *status naturalis* ficticio. Esa lógica no puede entrar en funcionamiento porque si tiene validez el presupuesto de que no existe una continuidad del sujeto generada y

constatable por el nombre que permita la identificación jurídica y política mutua, no pueden existir los presupuestos para la identidad pública de las personas y, por ende, para la responsabilidad de sus actos contractuales. Es sin duda el procedimiento de la reducción aplicado al *status naturalis* imaginado por Hobbes, en el que no sólo se puede ejercer el derecho natural de todos a todo sino que también tiene que hacerse posible el acto de sometimiento de todos a uno, es decir, también y sobre todo la posibilidad de perseguir toda recaída en el estado natural por ruptura del contrato, por autocalificarse como enemigo. Aunque retornan algunos elementos del primer "Discours" de 1750, como la expresión mítica de las "verdaderas necesidades", el estado originario no es esbozado ahora como idilio por sustracción de las consecuencias negativas de la cultura, la ciencia y las artes, sino como estado de posibilidad formal de la igualdad.

El elemento definitorio central de este estado es la ausencia de una comunicación objetiva de la experiencia subjetiva, en cuyo mecanismo de transmisión se convertirá la familia. En tanto será el vehículo de la tradición, es el factor del progreso que permite acumular experiencias, institucionalizar reglas y tornar así eficaces los tiempos de vida finitos de cada individuo por efecto de la adición. Forzosamente, el estado prefamiliar tiene que caracterizarse por el hecho de que los padres desconozcan la pertenencia de los hijos. El trasfondo lo constituye la antigua presunción del origen del matriarcado en el hecho de que en las sociedades arcaicas posiblemente se haya desconocido todavía el rol del padre en la reproducción. Allí es necesaria la presunción adicional de que habrían sido sobre todo los padres quienes estaban en condiciones de dotar a sus hijos del conocimiento de experiencias y habilidades, mientras que las madres transmitían un programa estándar de autoconservación, invariable, ajustado al mínimo vital. Traducido a un lenguaje etnológico, el punto de vista de Rousseau sería que solamente las sociedades patriarcales son capaces de tradición y por ende capaces de progresar, porque no se restringirían y en tanto no se restringieran al mínimo de la autoconservación. El ideal de au-

sencia de historia de la crítica cultural sólo se podía alcanzar restringiéndose al factor absolutamente conservador mediante la eliminación de la familia.

Esto no tiene por qué limitarse a ser teoría de la prehistoria y de los tiempos arcaicos. Es muy imaginable también utópicamente como representación de estados finales, y también en eso es instructivo para la teoría del mundo de la vida, en tanto esta teoría siempre puede describir también, con otro interés, un estado final poscientífico que se corresponda exactamente con la función supuesta de la ciencia de alcanzar, luego de un intermedio en el que la teoría asegure un comportamiento humano adecuado en su totalidad, una estática de los estados de vida humana que ya no necesite de la teoría o del progreso de la teoría. Toda creencia en la ciencia, incluso la creencia crítica que se presenta como finalista, considera que ésa es la tendencia inmanente del comportamiento teórico. De modo que cuando en el *Brave New World* de Aldous Huxley la ahistoricidad del sistema descripto se funda en que, habiendo alcanzado un buen funcionamiento de la reproducción tecnificada, los individuos no conocen padre y madre, la utopía se limita a la caricatura. La ausencia de historia como utopía significa: toda vida termina absolutamente con esa vida. Todo sistema político que apueste a la racionalidad de la ausencia de historia y vea en ella la posibilidad de liberarse de las pretensiones y consecuencias del progreso, tiene que comenzar con la transformación de la institución del matrimonio y de la familia. "Porque la familia, donde tiene lugar el nacimiento, es ya un suelo histórico."[1]

[1] Hans Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart, 1955, p. 185 [trad. esp.: *Teoría de la época actual*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958].

8. ENTENDER LO SOBREENTENDIDO

La identificación de Rousseau del estado originario con un estado prefamiliar libre de instituciones también nos permite mostrar ahora que el concepto de mundo de la vida es más elástico que el de estado de naturaleza, y también indiferente a la antítesis de tradición materna estática y tradición paterna progresista, que desde entonces forma parte del repertorio de todos los rousseaunismos. El mundo de la vida no necesita ser estático si sus transformaciones están ligadas en el ritmo a las generaciones y no pueden ser tomadas como indicio de la contingencia de la representación del mundo. La mera acumulación de experiencias mantiene la vida en la adaptación al mundo, a los requerimientos de la realidad, que no tiene que realizarse expresamente sino que se autogenera, sin que haya necesidad de realizar el rodeo por la teoría. En la crítica que Descartes inicia a la aplicación de determinados procedimientos en habilidades técnicas y artísticas y desde la cual gira hacia la elaboración de teorías "puras" sin contemplar su aplicación y operatividad, todavía se puede reconocer el hecho fundamental de que grandes áreas de la tradición profesional constantemente tuvieron que hacer uso de conocimientos y conquistas teóricas en potencia sin avanzar jamás en acto hacia ese trasfondo teórico de sus propias posibilidades. También los estudios de Galileo en el arsenal de Venecia ilustran este hiato entre un uso del conocimiento sobreentendido y propio del mundo de la vida y la explicación de ese conocimiento en sí y para sí con pérdida del contexto de transmisión, propio del mundo de la vida. Por supuesto que los conocimientos de balística y metalurgia guardados en el arsenal de Venecia no eran un mundo de fórmulas puramente estático, sino que cada uno de ellos era el producto temporario, sólo en apariencia está-

tico, de un proceso prolongado de enriquecimiento de experiencias y retroalimentación. Pero a los individuos, muy a diferencia de Galileo y del propio Descartes, tiene que haberles parecido una esfera definitiva, que no necesitaba revisión científica. Incluso en la esfera de la maquinaria de guerra el factor de la diferencia en el estándar técnico prácticamente no se reconocía todavía, comparado con las diferencias cuantitativas de armamento entre los Estados y las comunidades rivales. No es necesario negar el progreso patriarcal producto de la acumulación de éxitos generacionales para suponer, no obstante, para la conciencia individual la premodalidad de lo sobreentendido propio del mundo de la vida –lo cual siempre significa tanto innecesariedad de fundamentación como insuperabilidad–, con independencia de las transformaciones que pueda constatar el observador externo o histórico.

Claro que la conciencia de un estado final alcanzado, en tanto conciencia que se ha vuelto expresa, es más fuerte, así como en las ficciones utópicas se vincula con el estado general descripto, portador del grado óptimo alcanzado o el grado pésimo alcanzado, pero en ambos casos portador de la conciencia de la insuperabilidad. No por casualidad la literatura utópica comienza pintando el estado en una isla, así como incluso en el poco imaginativo Husserl el concepto del mundo de la vida casi inevitablemente se vincula de repente con la imagen de la isla, porque los mundos de la vida son siempre mundos del espacio cercano y su vulnerabilidad obedece a que la totalidad de la realidad jamás es idéntica a la totalidad del mundo de la vida. Así, en un apunte fechable "probablemente en el verano de 1931" Husserl señala que el rasgo característico de todo "mundo doméstico" o "ambiente de vida" es tener un horizonte no experimentado y no experimentable, es decir, un horizonte que no ha quedado sólo fuera de juego en la práctica, sino que "de ninguna manera entra en consideración para la praxis", que se "mantiene dentro de una finitud práctica de experiencia y acción", es decir, protegido en cierto modo de experiencias más amplias, "como por ejemplo el mundo de la vida de un pueblito isleño que,

totalmente aislado, tiene su 'representación del mundo' y su mundo como un ambiente de vida finito".[1]

Frente a tal mundo de la vida en tanto un "mundo en el estilo normal que me es familiar, con el que puedo contar constantemente", también la anomalía tiene su estilo, predecible incluso para "el tipo de los acontecimientos anómalos impredecibles". Parte de eso es siempre la organización del tiempo, que incluye el día normal como día de vida, la periodicidad normal de días festivos y cotidianidad, de dedicación pública y privada. En el límite, toda ruptura de esta normalidad tiene el tipo que se expresa en la frase: "Estoy totalmente desorientado".[2] Considero sumamente revelador que para ilustrar la normalidad Husserl mencione la organización del tiempo, y para ilustrar la anomalía, el acontecimiento extremo de la falta de fiabilidad del suelo: el terremoto.[3] Aquello destinado a poder afectarnos más profundamente por la falta de fiabilidad tiene que ser lo que es soporte de la vida y concentra allí con mayor fuerza nuestra capacidad de confiar en solideces: el suelo del mundo de la vida. Esto es algo que por ahora no seguiremos exponiendo en este contexto. Husserl lo dijo una vez del siguiente modo: el mundo de la vida posee una racionalidad aparente, "como si" estuviera regulado lógicamente.[4] Solamente a este *como si* lógico, no a los contenidos y las diferenciaciones específicas de las situaciones o profesiones puede referirse lo que Husserl llamaría "la gran tarea de una teoría eidética pura del mundo de la vida".[5]

Es notable, no obstante, que Husserl no haya retomado un intento hecho ya tempranamente, en el curso de 1910-1911 sobre el concepto natural del mundo, de integrar el factor cartesiano a la

[1] Edmund Husserl, *Husserliana* XV, p. 232.

[2] *Ibid.*, p. 210 (mediados de agosto de 1931: "Die vorgegebene Welt in anschaulicher Enthüllung – die Systematik der Erweiterung").

[3] *Ibid.*, p. 211.

[4] Edmund Husserl, *Husserliana* XVIII, pp. 211 y ss. [trad. esp.: *Investigaciones lógicas* I, trad. de Manuel G. Morente y José Gaos, 2ª ed., Madrid, Alianza, 1985, p. 177].

[5] Edmund Husserl, *Krisis*, § 36 (*Husserliana* VI, p. 144).

temática del mundo de la vida. Porque allí Husserl había destacado el yo como lo primero con lo que cualquiera se encuentra y que por eso forma parte del horizonte de su concepto natural del mundo, lo había mostrado en la más simple de todas las situaciones: "Cada uno de nosotros dice 'yo' y se conoce, hablando así, como yo".[6]

Las instituciones son como islas, pero como islas con tránsito. Se las visita, se plantean preguntas y en ellas se escuchan las preguntas traídas desde afuera. Estos rasgos muestran que el mundo de la vida en su conjunto no es una institución, porque no conoce la protección de lo artificial-regular. Su protección se basa en las distancias naturales, también en la distancia que generan sus defensas. No se puede poner en duda que los mundos de la vida implican belicosidad.

No debemos considerar la tendencia del mundo de la vida a la inercia de existencia, su apariencia conservadora desde una perspectiva externa, como algo que tenga que ver con su duración fáctica. Si bien sin duda es cierto que las culturas primarias prehistóricas y exóticas, con cuotas de cambio extremadamente bajas, también han convertido su inercia de existencia en una duración de milenios, y si su principal factor de cambio, como puede suponerse, ha sido el cambio del clima, esto tampoco fue jamás una vivencia dentro del tiempo de vida del individuo. La desproporción objetiva entre el tiempo de vida y el tiempo del mundo siempre redundó aquí en favor del individuo al ser desconocida para él, ya que no podía convertirse en su carga mental. Pero con la "esencia

[6] Edmund Husserl, *Husserliana* XIII, p. 112 [trad. esp.: *Problemas fundamentales de la fenomenología*, ed. y trad. de César Moreno y Javier San Martín, Madrid, Alianza, 1994, p. 48]. Del curso *Problemas fundamentales de la fenomenología*, del semestre de invierno de 1910-1911, cuyo primer capítulo parte de la actitud natural y el yo en la actitud natural; allí Husserl, por otro lado, todavía apunta como una obviedad que este concepto natural del mundo funciona "como punto de partida de una teoría del conocimiento" (*Husserliana* XIII, p. 111 A. I [trad. esp.: *Problemas fundamentales de la fenomenología, op. cit.*, p. 45]); dicho sea de paso, el propio Husserl también llamaba "Clases sobre el concepto natural del mundo" a este curso de Gotinga, el editor Iso Kern menciona dos pasajes que lo prueban.

pura" del mundo de la vida no tiene nada que ver esta duración fáctica, sino sólo su tendencia a la inercia de existencia. Esta tendencia es a la vez el presupuesto para que haya una autodestrucción del mundo de la vida, que es presupuesto para la expulsión o la salida del mundo de la vida. Hay que partir de que toda brecha parcial o atomicista abierta en las fronteras y en la continuidad del mundo de la vida estaría condenada al fracaso en vista de su capacidad de integración. El mundo de la vida siempre contiene también reglas para el no funcionamiento de sus reglas, y ya por eso sus reglas, validadas todas selectivamente, son más fuertes que toda incoherencia periférica o endógena de su sistema, que esta o aquella irrupción de lo desconocido. Tales reglas son de una índole similar a las parateorías que los sistemas teóricos contienen implicativa o ya explicativamente para el caso de que se encuentren con una resistencia masiva, una reacción de irritación, indolencia académica, rechazo escolar. Son paliativos preventivos y presuntivos prácticamente para cada caso de incoherencia, incertidumbre, impugnación, casos que ya han ocurrido y han sido probadamente integrados. El mundo de la vida no cae en su conversión teórica por el solo hecho de que lo desconocido irrumpa en él, esté presente en él, ofrezca tenaz resistencia a que se lo declare perfectamente conocido.

La función histórica del mundo de la vida, que no es otra cosa que la realidad en la concepción en que puede ser defendida y en tanto puede ser defendida, se basa en su gran capacidad de defenderse. La cantidad de logros secundarios con los que garantiza a los que están adentro su apariencia de continuidad se convierte un día en su logro principal, pero eso significa que ya ha sido efectuado el giro hacia la actitud teórica. Tomando los canales como ejemplo, Descartes quería mostrarles a los ingenieros, a los técnicos en fortalezas y a los constructores de esclusas cuántos logros secundarios objetivamente consistentes estaban incluidos ya en sus procedimientos y habilidades; no le preocupaba que ellos afirmaran haber hecho ese aporte, sino únicamente que el conjunto de todas esas conquistas casuales ya hubiera adquirido la sufi-

ciente densidad como para autonomizarlo y presentarlo en su teorización autónoma, como manual de geometría, como teoría de la mecánica. No se le ocurrió, y tampoco le habría interesado, que esa misma gente de la que quería copiar esas cosas y ofrecérselas podía no tener el menor interés en esa teoría autónoma, y así creó la separación de los mundos de la ciencia pura y aplicada, que dura hasta el día de hoy y en la que, por otra parte, la expresión "aplicación" despierta la impresión históricamente falsa de que primero existió la ciencia pura y sólo con posterioridad se produjeron sus aplicaciones. La teoría del mundo de la vida muestra cuán falso es eso y que para eso no se necesitan en absoluto las mistificaciones sobre las cualidades presuntamente creativas en las mesas de trabajo de las manufacturas y en los arsenales.

El mundo de la vida es inestable porque vive de su apariencia de estabilidad y de los paliativos y las astucias que eso requiere. En su propio interior no puede ni debe descubrirse tal inestabilidad. Ése es el núcleo de la teoría eidética pura del mundo de la vida a la que aspiraba Husserl. Esa esencia es pura porque surge y es entendible directamente de la esencia de la conciencia: la conciencia es un dispositivo de autoestabilización de la relación con el ambiente en cuanto ésta ya no se establece en el arco reflejo. Hay que sacarse la costumbre de ver el tema del mundo de la vida desde el interés de la teoría del conocimiento, que induce a decir que en el mundo de la vida simplemente se *cree* que el mundo es realmente como lo percibimos; pero esa creencia en el mundo supuesta también por Husserl, que él toma del *belief* de Hume a través de Brentano, es una presunción que trasciende toda demostrabilidad descriptiva, una construcción. Sin el menor énfasis lo que vale es: "El mundo es lo que percibimos".[7]

A la capacidad de defenderse del mundo de la vida se le puede aplicar lo que Karl Popper ha escrito sobre el complejo "que im-

[7] Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlín, 1966, p. XI [trad. esp.: *Fenomenología de la percepción*, trad. de Jem Cabanes, Madrid, Península, 1975, p. 16].

pida la política de inmunizar nuestras teorías contra la refutación".[8] Las teorías se deberían concebir y mantener de tal manera que sean refutables y conserven su refutabilidad; está claro que no deberían adoptar el estado material de la irrefutabilidad, de la verdad religiosa, del dogmatismo ideológico. Pero al mismo tiempo no hay que perder de vista la comprensión del "valor de una actitud dogmática".* No debe haber, si se quiere formularlo de este modo, un mundo de críticos; siempre es necesario que haya no juramentación, pero sí ejercicio: alguien tiene que "defender la teoría de la crítica o, de lo contrario, sucumbiría con demasiada facilidad antes de poder contribuir al crecimiento científico".** Habrá que admitir que es más fácil sopesar ambos principios, la impugnabilidad y la capacidad de defensa, en el campo de los sistemas científicos que en el de una teoría del mundo de la vida. Pero quizá sólo a primera vista; porque ¿hasta dónde puede inmunizarse una teoría para llegar a movilizar defensores, hasta dónde no debe inmunizarse para no desalentar por completo a los detractores? Todo amante de las determinaciones cuantitativas tendrá que resignarse ante tales preguntas. Lo mismo vale, por supuesto, para el mundo de la vida, y sin duda no con mayor indeterminación: el mundo de la vida detiene la vida, pero sólo deteniéndola prepara sus movimientos.

Lo que he llamado la tendencia del mundo de la vida a la inercia de existencia y que en otro contexto llamo su premodalidad es lo que Husserl reiteradamente denomina *lo sobreentendido [die Selbstverständlichkeit]*. Y es un término logrado. Lo es ya porque en él se pone de manifiesto, de un modo asombroso pero no casual, la convergencia exacta de la dirección original de todas las descripciones fenomenológicas en tanto establecimiento de una ciencia de las trivialidades con el interés por una teoría genética

[8] Karl R. Popper, *Objektive Erkenntnis*, Hamburgo, 1973, p. 43 [trad. esp.: *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*, trad. de Carlos Solís Santos, 2ª ed., Madrid, Tecnos, 1982, p. 40].

* Karl R. Popper, *Conocimiento objetivo*, *op. cit.*, p. 40. [N. de la T.]

** *Ibid.* [N. de la T.]

de las operaciones elementales de la razón, de las posiciones de la conciencia guiadas por la vida y ligadas a la vida, interés que sale a la luz como alejamiento del neokantismo y su ciencia como hecho primigenio. Por lo tanto, lo sobreentendido es, por una parte, la signatura de todos los objetos fenomenológicos; por otra, la distinción de un campo especial de objetos que ha descubierto y por eso le es absolutamente adecuado.

El concepto de lo sobreentendido como definición descriptiva homogénea del mundo de la vida no es tan inofensivo como suena. En eso es comparable con su uso en la vieja fórmula de que la moral es siempre lo que se entiende de por sí. Porque si bien lo sobreentendido es el factor estabilizador en la tendencia a la inercia del mundo de la vida, en cuanto tal es también el ocultamiento de estados de cosas y carencias de fundamentación que tiene lugar en el mundo de la vida. En medio de sus sobreentendidos, la vida en el mundo de la vida se convierte en una vida que ni está conmovida por sí misma ni se toma a sí misma. Husserl hace un uso inocente de la expresión "mundo de la vida", incluso sabiendo ya o pudiendo saber que ese factor de lo sobreentendido ya había sido reformulado en Heidegger como cotidianidad y, por ende, como la antítesis de la autenticidad del Dasein en tanto un estado que, sin ser teórico, se basa sin embargo en la decisión por sí mismo y en el aprovechamiento de la posibilidad de decidir. En el curso de Marburgo del semestre de verano de 1925 Heidegger todavía describe el método fenomenológico como "simple ver y retener lo visto, sin la pregunta curiosa de qué hacer con eso", pero fundamenta la dificultad de este comportamiento descriptivo precisamente en que el ser humano se encuentra en una suerte de posición sesgada respecto de la esfera de las cosas y, por lo tanto, respecto de su objetividad: "La objetividad respecto de lo más sobreentendido es quizá lo más difícil de lograr, porque el ser humano tiene el elemento de su existencia en lo rebuscado, en lo mentiroso, en lo ya charlado por otros".[9] Allí todavía está la acti-

[9] Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. xx, p. 37.

tud, tan escrupulosamente eliminada sin demora en *El ser y el tiempo*, del moralista al que la actitud fenomenológica le parece una suerte de elusión de las distorsiones y las mentiras de la vida civilizada. Allí se hace visible la exaltación, propia del movimiento de la juventud, de esta suerte de expresionismo filosófico.

En Husserl no hay nada de tal demonización de lo que está en la superficie. Husserl pertenece a una generación que ya había sido afectada por la condena moral del siglo XIX que se iba y sus niveles de saturación burguesa. Las dificultades de la reducción no estaban en remover lo sobreentendido de lo esencial, la creencia en el ser del ente, sino en las grandes dificultades para separar el yo mundano del trascendental. También inocentemente Husserl sumó en el escrito sobre la *Crisis* el atributo de la cotidianidad al de lo sobreentendido, confiriéndolo al mundo de la vida. Para el contexto completo, tal vez el planteo sobre la validez del mundo sea la prueba más compacta de la intercambiabilidad de los atributos: "¿Cómo se puede llevar a una inteligibilidad el sobreentendido ingenuo de la certeza del mundo en la que vivimos, tanto la certeza del mundo cotidiano como la de las construcciones teóricas eruditas sobre la base de ese mundo cotidiano?".[10] El pasaje muestra sobre todo el juego de palabras, tan característico de Husserl, con lo sobreentendido *[Selbstverständlichkeit]* y la inteligibilidad *[Verständlichkeit]*. Con respecto a la novedosa estética que hay que poner en la base de la lógica del mundo, la formulación que sigue habla por sí sola:

> En todas las verificaciones de la vida natural de intereses, de la vida que se mantiene puramente en el mundo de la vida, el regreso a la intuición que experimenta "sensorialmente" tiene un rol destacado. Porque todo lo que desde la perspectiva del mundo de la vida se presenta como una cosa concreta tiene, se sobreentiende, una corporalidad, aunque no sea un mero cuerpo físico...[11]

[10] Edmund Husserl, *Krisis*, § 25 (*Husserliana* VI, p. 99).
[11] *Ibid.*, § 28 (*Husserliana* VI, p. 108).

Pero siempre se toma en cuenta la relación de la cientificidad con esta precientificidad: "También la ciencia objetiva plantea sólo preguntas sobre el suelo de este mundo que constantemente es de antemano, desde la vida precientífica".[12] El mundo de la vida es el "suelo del mundo dado ya sobreentendidamente por la experiencia", es el "ser del mundo en sus sobreentendidos indudables",[13] que se han vuelto indudables no sin cooperación del tiempo, porque este sobreentendido del mundo de la vida está compuesto en cierto modo por los "sobreentendidos milenarios", que en Descartes y en su crítica habían aparecido como prejuicios, como meros restos de la escolaridad de la filosofía.[14]

[12] Edmund Husserl, *Krisis*, § 28 (*Husserliana* VI, p. 113).
[13] *Ibid.*, § 14 (*Husserliana* VI, p. 70).
[14] *Ibid.*, § 17 (*Husserliana* VI, p. 77).

II. EL MUNDO DE LA VIDA COMO TEMA DE LA FENOMENOLOGÍA

CUANDO Husserl introdujo en 1924 el concepto de "mundo de la vida" en la fenomenología, era, comparado con otros neologismos, sobre todo comparado con las innovaciones lingüísticas que Heidegger ya estaba preparando para *El ser y el tiempo*, una construcción verbal inofensiva, discreta, convencional. Ya en 1917-1918 Husserl se había caracterizado como "casi medio ciego". De modo que no se esperará que el nuevo "mundo de la vida" rebose de plenitud como un paisaje del trópico; más bien que algo de la nostalgia de tal plenitud haya colaborado involuntariamente. En suma, no es una genialidad juvenil lo que encierra la nueva temática.

Hay que decir, más bien, que lo que estuvo en juego para producir todavía el giro tan tardío que designa el rótulo "mundo de la vida" fue una fuerte presión de la lógica inmanente en la evolución de la fenomenología.

En una consideración de carácter más superficialmente biográfico, con lo que está más en línea la temática del mundo de la vida es lo que Husserl expuso por primera vez bajo el título de "Lógica genética" en las clases del semestre de invierno de 1919-1920 en Friburgo. Es el material del libro que, tras la muerte de Husserl, Ludwig Landgrebe publicó en Praga con el nombre de *Experiencia y juicio* poco antes de la entrada de las tropas alemanas.

La idea de una "Lógica genética" se basa en el presupuesto general de la fenomenología de que todos los contenidos de la conciencia son intuiciones o están relacionados con intuiciones. A este estado de cosas se lo llama, con una expresión de Brentano, intencionalidad de la conciencia. Significa sobre todo que la totalidad de los conceptos, signos, símbolos, categorías, expresiones contienen un planteo inicial que recién se cumple con una intuición. El caso más fácil de comprender es todo lo que se puede lla-

mar nombres en el sentido más amplio del término. El más difícil de comprender es el caso de todas las expresiones operativas, es decir, el ámbito de la lógica. Para dar un ejemplo: es difícil comprender cómo lo intuitivo puede llenar la cualidad negativa de un juicio, tomada puramente como tal y sin considerar los demás elementos materiales de ese juicio, dado que precisamente la negación parece residir en el hecho de impugnar la posible intuición. Lo que le interesa a Husserl del procedimiento genético de exposición de la lógica no es la remisión de los conceptos y los juicios a la intuición pospredicativa –es decir, el carácter indicativo operativo de los elementos formales lógicos–, sino la génesis antepredicativa de la posibilidad de tales elementos formales, como la negación. El aparato lógico en sí no es un hecho psíquico o antropológico, el resultado de la selección biológica, sino que es el producto de una génesis trascendental, y eso significa que es un acontecimiento necesario en toda razón fundada en la intuición, es decir, en toda razón en general, porque una razón que no esté fundada en y relacionada con la intuición es algo que ni siquiera podemos pensar.

Con la "Lógica genética" Husserl había renunciado definitivamente al hilo conductor clásico de la filosofía y la teoría del conocimiento. La esfera antepredicativa, que desde mucho antes había sido el contenido central de los análisis fenomenológicos de la experiencia del espacio, de la percepción de las cosas y de la conciencia del tiempo, se convierte ahora también en ámbito de investigación de la lógica fenomenológica. ¿Pero qué es esta esfera antepredicativa en la que en cierto modo todavía no se trabaja con conceptos, juicios e inferencias? Es este problema el que conduce a lo que constituye la quintaesencia del mundo de la vida. Más fácil de comprender que la meta de ese movimiento es el objeto de su distanciamiento: servirse de la ciencia como orientación en su calidad de institución dada.

Al usar la palabra institución ya estoy anticipando un resultado de ese movimiento de distanciamiento en el que también está inserta la ocupación de Husserl con el mundo de la vida. Es el proceso de no tomar esa calidad de dada que tiene la ciencia mo-

derna en tanto actitud de la relación con el mundo como una intensificación necesaria y sobreentendida del proceso histórico entero, es decir, como una actividad humana de excelencia, sino sobre todo de concebir la ciencia como un hecho, como un proceso histórico contingente. Para Husserl, que venía todavía del cientificismo de fines del siglo XIX, era extraordinariamente difícil, casi imposible, dar ese paso hacia un distanciamiento de la forma científica del pensamiento.

La ciencia como hecho: en principio no fue en absoluto un paso de distanciamiento. Se podría decir que en principio fue un malentendido de Kant, y de parte de sus más fieles renovadores y partidarios, los neokantianos, que tras el largo imperio del hegelianismo en Alemania pudieron disfrutar, pero no comprender del todo, el alivio llamado Kant. Cuando en 1870, en su libro *Hegel der unwiderlegte Weltphilosoph* [Hegel, el filósofo universal no refutado], Michelet intenta renovar las fuerzas en extinción del hegelianismo, eso mismo ya es un síntoma de una decadencia que tiene su correlato positivo en la fundación de la Escuela de Marburgo, cuando Friedrich Albert Lange se traslada en 1873 de Zúrich a aquella ciudad. Cuando en 1884 Michelet es desplazado en Berlín de la presidencia de la Sociedad Filosófica, fundada para el hegelianismo en 1843, el acontecimiento externo ya no es más que una consecuencia. Señalaré ya ahora, para delimitar el marco temporal, dónde termina el neokantismo. En 1924 Julius Ebbinghaus escribe el artículo "Kant-Interpretation und Kant-Kritik" [Interpretación de Kant y crítica de Kant], en el cual un hegeliano apóstata les demuestra a los neokantianos que, según él, no han entendido la deducción trascendental de las categorías. También aquí la decadencia es sellada por un acontecimiento externo: la controversia que tuvo lugar en Davos en 1929 entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger, y que culminó con por lo menos una victoria por puntos de Heidegger. En lo temporal es importante que la introducción de la expresión "mundo de la vida" por parte de Husserl se produce el mismo año en que Ebbinghaus le demuestra al neokantismo que había vivido de malentender a Kant, si no de no enten-

derlo, durante medio siglo. También para Husserl, se podría decir, el año 1924 significa el fin de su vínculo secreto con el neokantismo, que él mismo ha visto con total claridad.

El breve excurso histórico partió de una constatación: que en el neokantismo la calificación de la ciencia como hecho iba precedida de un signo netamente positivo. Lo único que se pretendía expresar era que la existencia de ciencia tenía que ser el presupuesto último de todo problema relativo a la teoría del conocimiento; que no puede ser tarea de la filosofía, por lo tanto, fundamentar de la manera que fuera la necesidad de ciencia en sí. La ciencia era el progreso humano por antonomasia y como tal no necesitaba legitimación. Pero de ese modo a la filosofía sólo le quedaba la tarea secundaria de interpretar el hecho de la ciencia, la tarea de demostrar y asegurar las condiciones de posibilidad de aquello que existía como hecho. El hecho histórico de que Kant, para interpretar lo que es la experiencia, hubiera partido de la existencia y los resultados de la física newtoniana se convirtió en el neokantismo en punto de partida sistemático. Para la construcción lógica fue posible remitirse a la *Crítica de la razón práctica,* que por carecer de un principio de deducción de la libertad humana también había partido del hecho de la ley moral, para recién desde allí preguntar por la condición de posibilidad de ese hecho. De modo que en el neokantismo la *Crítica de la razón pura* fue sincronizada por la estructura sistemática con la *Crítica de la razón práctica,* a contramano de la secuencia genética histórica. La ciencia aparecía como un producto directo de la razón, en el que el ser humano con su constitución especial no era más que el asistente en el cumplimiento de una teleología a la que estaba subordinado. También se podría decir que en esta concepción el neokantismo, sin quererlo, tuvo que hacerse cargo, en una suerte de reocupación, de la función del espíritu universal de los hegelianos, sin preocuparse mucho por la cuestión de fidelidad al dador del nombre, Kant.

Ahora bien, no debemos olvidar que la temática del apriori, una vez captada y abrazada, lleva adelante infaliblemente su propia ampliación. Ocurrió por primera vez en Platón, quien amplió

rápidamente los conceptos de las normas morales y de las relaciones hasta convertirlos en todo un mundo de las ideas; y sucedió también en Kant –aunque con mayor moderación y más reaseguros–, sobre todo con la ampliación practicada hacia adentro de la *Crítica del juicio* y en la teoría a priori del derecho de la *Metafísica de las costumbres*, y por último en las diversas variantes de filosofía de la historia que hay en Kant. Tampoco el neokantismo pudo escapar a esa tendencia inmanente a la ampliación de la temática del apriori. El resultado más potente e imponente sería, ya cruzando casi las fronteras del neokantismo, la *Filosofía de las formas simbólicas*, de Ernst Cassirer. La obra no solamente contiene elaboradas teorías del lenguaje, el mito, la religión, el arte, sino también una teoría elemental de la percepción que, apoyándose en la psicología gestáltica de Wertheimer y otros, busca el apriori ya por debajo de toda formación de objeto teórica; busca las cualidades fisonómicas de coordinación de los datos de percepción en el ámbito de lo que se podría llamar la relación inmediata y original con el mundo, la primera vista, la cualidad de la vivencia. El mundo de la vida aparece como la base de todas las condiciones a priori, hasta la ciencia como su último peldaño. El primer tomo de esta obra en tres volúmenes apareció en 1923, el último en 1929, es decir, exactamente en el lapso de tiempo que coincide con los demás síntomas del final del neokantismo.

Se podría decir que el neokantismo se corta antes de haber alcanzado la meta final de sus tendencias internas de continuación de Kant, de agotamiento de la temática del apriori. Esta meta se puede definir como la descripción y el análisis de la experiencia sin marcas previas y selección de la cultura ni de la ciencia; casi se querría decir aquí: de la experiencia de vida. Hasta dónde llega todavía el neokantismo en Husserl se ve en que él considera que la forma lógica en que tiene lugar su ampliación de la temática del apriori es la de los juicios sintéticos a priori, es decir, la forma lógica que Kant descubrió y convirtió en la base de su crítica de la razón. Walter Bröcker ha afirmado que la forma lógica real de los análisis fenomenológicos de Husserl es la del juicio analítico, aunque con la di-

ferencia de que la equivalencia del juicio no es el concepto sino la intuición. Así como en la tradición lógica el contenido de un juicio analítico es equivalente al del concepto del sujeto, en Husserl el juicio es, según Bröcker, el mero análisis de la intuición. Pero está claro que precisamente eso, que la base del juicio a priori tiene que ser una intuición, es el presupuesto para poder afirmar juicios sintéticos a priori en Kant. Si se niega el derecho de llamarlos así y se agrega el factor definitorio de la intuición, no hay nada que objetar, pero tampoco se gana nada con llamar juicios analíticos a priori a tales proposiciones fenomenológicas. Ejemplo: "El color verde está entre los colores azul y amarillo".

Sin embargo, la fabricación del concepto de experiencia original, el motivo tomado de las convergencias del neokantismo, no habría alcanzado para influir sobre el curso de la fenomenología mientras ese curso estuvo representado y fue impulsado sólo por Husserl. Husserl es un pensador demasiado autónomo para eso, protegido de influencias exógenas. El recurso a la expresión "vida", una expresión casi de moda, tiene que tener una inserción más precisa aún en el curso de la evolución de la fenomenología.

Tenemos, en principio, la problemática de la reducción fenomenológica. Este componente, el más famoso del método fenomenológico, se inicia con una diferencia casi trivial: hay predicados que le caben de forma necesaria y no intercambiable a un objeto, y otros que sólo se le confieren en forma contingente y en virtud de las circunstancias especiales de su existencia concreta. El más contingente de estos predicados es su existencia misma, a la que los demás predicados contingentes en cierto modo le siguen o se adhieren secundariamente. Es la vieja diferencia entre esencia y existencia, *essentia* y *existentia*. El método fenomenológico fue el intento de deshacerse de la clásica limitación a la definición del concepto para elaborar la *essentia*, y de llegar a una ampliación de las determinaciones esenciales. El camino metodológico para llegar a esa meta consistía sobre todo en dos pasos:

1. La reducción de lo que Husserl llama la tesis general, la abstracción de la existencia concreta dentro de un mundo de otros

objetos existentes, la limitación del objeto a su mera representabilidad, la indistinción de percepción e imaginación.

2. La variación libre, el disponer libremente del objeto imaginado, probar la modificación de sus atributos con vistas a establecer qué resulta ser prescindible y qué necesario.

La reducción pareció al principio un acto tan fácil como el de la variación libre: debía ser posible pensar sin más un objeto como exclusivamente dependiente de la conciencia que se lo representa. Pero precisamente esta operación considerada de tan fácil ejecución mostró sus grandes dificultades. ¿Qué pasa con el espacio, cuyo estar dado es imprescindible en toda representación de un objeto perceptible físicamente, dado como cuerpo, en tanto determina las distintas perspectivas ópticas respecto del objeto, ya sea que se mueva el objeto en relación con el observador o que éste se mueva en relación con el objeto? ¿En la reducción fenomenológica el espacio también debe ser sólo un espacio representado o el espacio real, homogéneo, existente queda excluido de la reducción fenomenológica? Lo mismo vale para el tiempo, para la sucesión de los datos en la percepción de un objeto: ¿se puede o no incluir en la reducción fenomenológica este tiempo en tanto una de las dimensiones en la que tiene que poder ser localizado todo acontecimiento? La impresión fue que la simplicidad supuesta inicialmente de la tesis general se revelaría con el tiempo como un complejo de elementos definitorios que a su vez podían o debían ser en su relación esencial objeto del método fenomenológico, y no sólo objeto de la operación preliminar de eliminarlos. Lo que en la reducción debía ser antepuesto al paréntesis como el valor supuestamente unitario de la existencia, de la tesis general, resultó ser temáticamente de una productividad, multiplicidad, heterogeneidad extraordinarias. El objeto reductible a su esencia no existía; todo objeto estaba inserto en un horizonte de relaciones, remisiones, referencias, expectativas, anticipaciones típicas que no era posible eliminar sin intervenir en la propia estructura interna del objeto empobreciéndola.

Husserl intentó describir este hecho con el concepto de horizonte. Todo objeto está en un horizonte. Los horizontes de distintos

objetos se superponen, se imbrican, conforman complejos de horizontes de orden superior. El valor límite de los complejos de horizontes y de los órdenes de horizontes está en el concepto de mundo. El mundo es la totalidad de los complejos de horizontes. El mundo tiene su propio tipo y estructura. Es la totalidad que regula todo proceso consistente en atravesar las remisiones de horizontes. Todo objeto está indispensablemente unido a su pertenencia a un mundo, a este mundo. El concepto de mundo es un concepto límite. El mundo es el horizonte de los horizontes.

En toda esta reflexión Husserl partió del objeto, de lo que él llama *cogitatum*. ¿Cómo es del otro lado, del lado del sujeto, del lado del *cogito*? No con lo pensado sino con el pensamiento comienza la historia moderna de la filosofía, de su refundación de las posibilidades de certeza humana. A Husserl se lo considera un renovador de ese comienzo. Ése es su cartesianismo. Todo contenido de la conciencia tiene su correlato en una operación de la conciencia, todo noema en una noesis. El *cogito* era para Descartes la certeza primera, que debe llegar a su mundo por vías indirectas, mediante pruebas y deducciones de lo probado: el mundo es lo percibido por él, pero por eso es sólo lo que le está dado en forma indirecta, lo mediato, lo inferido en su realidad. Pero este cercioramiento conquistado con no poco esfuerzo en la historia del pensamiento, ¿no es el producto tardío de anteriores desestabilizaciones, dudas de fe, pérdidas de justificación, refinadas, indirectas? ¿Es acaso posible que una descripción fenomenológica de lo más evidente y lo dado más próximo dé con ese resultado alcanzable sólo históricamente? Sin duda el *pienso* de la experiencia de sí inmediata no está dado en esa desnudez aislada, sino que tiene sus contenidos y objetos antes de que pueda dudar de ellos, antes de que tenga ocasión de dudar de ellos. Es un *pienso* ya en la unión con una persona física, con una individualidad determinada que se encuentra a sí misma y se determina a sí misma entre otras individualidades, con ellas y contra ellas, en la asociación de la intersubjetividad.

La gran dificultad de Husserl, quizá su perdición filosófica, fue haber dado con el hecho de la inmediatez mundana del *pienso*,

de la inmediatez corporal, en definitiva de la intersubjetividad, sólo a través de las condiciones de certeza de su cartesianismo y conservando permanentemente sus pretensiones. El rótulo "mundo de la vida" define también muy tardíamente un programa para desprenderse del cartesianismo, para intentar definir el mundo de la vida como un contexto del sujeto propio y de otros sujetos, así como de los horizontes de experiencia compartidos. Las dificultades que se le acumulaban aquí a Husserl no serían resueltas por Heidegger, pero sí liquidadas de un plumazo, al definir el Dasein (el Dasein del ser humano) como el estar-en-el-mundo, y éste como el fondo constante de un único apriori homogéneo, que no sólo está presente en cada percepción y en cada acción, sino que ya es sacado de su inmediatez por la individualidad y puesto a una distancia en la que la relación de sujeto y objeto que subyace a todos los intentos de duda se establece desde una perspectiva sistemática tan tardíamente como se manifiesta en sus consecuencias desde una perspectiva histórica. Pero el motivo de Husserl para desprenderse de su cartesianismo no estaba en su falta de confiabilidad descriptiva, sino en la imposibilidad efectiva de superar su reserva de duda como consecuencia del concepto atomicista del tiempo en el que se basa. Aquí el rodeo lleva del *cogito* al mundo de la vida a través del análisis de la conciencia interna del tiempo, que sobre todo tiene que conseguir una cosa: garantizar por completo la fiabilidad de los nexos discursivos de la conciencia; dicho brevemente: mantener "presentes" las evidencias de la intuición por lo menos más allá del horizonte temporal del presente de un proceso mental. Y aquí, sobre la base de todos los análisis de las operaciones, aparece la vida que hace surgir su propio tiempo, que se da la unidad de su tiempo, de la corriente de vivencias. La vivencia de Dilthey precede en el análisis de la conciencia del tiempo a la vida productiva de la subjetividad trascendental.

Es posible que no haya mencionado y esbozado acabadamente los motivos de Husserl para tomar el camino de la temática del mundo de la vida. Pero no quisiera concluir este catálogo sin se-

ñalar dos motivaciones de las que no estoy seguro si tuvieron una importancia determinante para Husserl, pero de las que quisiera afirmar que tendrían que haber tenido importancia. Es, por lo tanto, el intento de sugerir por lo menos las consecuencias de la fenomenología en tanto consecuencias aún no agotadas por la biografía fáctica de Husserl.

La primera razón que tendría que haber llevado a Husserl al análisis del mundo de la vida, si es que no lo hizo, es una radicalización del problema genético tal como lo hemos visto en el curso de "Lógica genética". Esta lógica genética muestra que en el propio mundo de la vida están dados los presupuestos para romper con su inmediatez generando las operaciones lógicas. Llamaré a esto la salida del mundo de la vida. Para Husserl esto significa, naturalmente, que en el mundo de la vida no hay filosofía, pero que el límite del mundo de la vida ya queda marcado por el comienzo de la filosofía, por el comienzo de un mundo en el que la filosofía se vuelve posible y real porque en ella puede formularse la lógica, por disfrazada y primitiva que sea. El mundo de la vida es prelógico, así como es antepredicativo, no porque en él se infrinja la lógica o porque tenga otra lógica, sino porque no hay diferenciación de la relación con el objeto.

Lo que le interesa al pensamiento filosófico no es tanto con qué comienza la filosofía (por ejemplo, con el asombro, con la pregunta por las causas últimas, con la tematización de los fenómenos naturales, con el concepto del "es"), sino que en esta cuestión la filosofía se enfrenta con la contingencia de su propia existencia histórica: ¿Puede haber filosofía tanto como podría no haberla? Antes se hubiera intentado responder a tal pregunta apelando a la naturaleza humana, como lo hizo Aristóteles para la tradición con el primer enunciado de la *Metafísica*: todos los seres humanos aspiran por naturaleza al conocimiento. Pero aun si esto fuera tan cierto como dice allí, la naturaleza humana a su vez no es más que un hecho; si esa naturaleza tuviera una construcción un poco distinta, podría arreglárselas sin pensamiento filosófico. Al contrario: hay que partir incluso de que la filosofía no coincide con toda la

existencia de la especie humana en la naturaleza. Éste es un hecho que no sólo debe ser aceptado sino que debe incluso poder ser explicado. La apelación a la naturaleza humana es absolutamente inapropiada para eso. Es, por lo tanto, un tema filosófico que el comienzo de la filosofía sea histórico y, no obstante, no se base en la mera decisión de empezar con este asunto de plantear determinadas preguntas que no habían sido planteadas hasta el momento. En otras palabras: la interpretación voluntarista del comienzo no permite entender nada. Que haya un comienzo del pensamiento filosófico no puede quedar dentro de la contingencia. Dicho de otro modo: la filosofía debe tener que empezar para que no sea o pueda volverse un mero fósil cultural. Esta preocupación por la contingencia del destino pasado encierra cierta cuota de temor por el destino futuro (más o menos del tipo de que el mundo no puede perecer si ya ha estado desde siempre, lo que le ha reportado al aristotelismo una parte considerable de su popularidad). El comienzo de la filosofía tiene que ser un comienzo propio, que salga autónomamente de la consumación de la vida, pero no un comienzo en sí mismo fáctico-voluntarista, fatal, iluminado o casual. El descubrimiento de la razón en tanto órgano del pensamiento propio tiene como consecuencia que la historia de la actividad de ese órgano tiene que basarse en un acto de comienzo propio. Este comienzo propio a su vez tiene que ser consecuencia de lo que está antes de ese comienzo. Por eso, lo que está antes de ese comienzo no puede ser pensado arbitrariamente, sino que tiene que ser pensado como la suma de todas las obstrucciones posibles, porque cualquier favorecimiento hipotético impide comprender la necesidad del comienzo. El favorecimiento sólo significaría siempre pensar el comienzo ya antes del comienzo, es decir que sólo sería un problema nominalista.

Considero que la fenomenología, llevando a su última consecuencia la variación libre, la indagación de las relaciones esenciales genéticas, tendría que proceder conforme al siguiente postulado: tenemos que imaginarnos las condiciones extremas de imposibilidad de la filosofía para hacer que la filosofía se vuelva

posible a partir de esas mismas condiciones. De ese modo, fenomenológicamente no se decide nada sobre el comienzo histórico de la filosofía y sobre la cuestión de cuál fue su primer enunciado. Pero sí vale la pena, sin duda, reflexionar sobre cuál tendría que haber sido su primer enunciado.

Ahora bien, mi tesis es que en el concepto del mundo de la vida la fenomenología, siendo consecuente consigo misma, tendría que haber descripto precisamente esa constitución en la que la filosofía es imposible, no porque no logre surgir por insuficiencia intelectual o porque la refrenen ofertas de fe extrañas, sino porque no dispone de sus recursos lógicos, por lo tanto sus preguntas no pueden ser planteadas. Porque, cualquiera que sea la naturaleza de los enunciados filosóficos, de un tipo determinado al menos no son: del tipo de la mera constatación verbal de que hay algo, o más aún, de que hay algo más. Se me replicará que de este tipo es por lo menos uno de los enunciados más costosos de la filosofía, y más discutidos en la tradición: el de la prueba de la existencia de Dios. La respuesta es simple: si hubiera una prueba de la existencia de Dios, su resultado en todo caso no estaría suficientemente expuesto en el enunciado: hay Dios. Ése es seguramente un enunciado posible como convicción de fe, pero no es la formulación adecuada del resultado de una prueba. Como resultado de la prueba sólo es satisfactoria la forma apodíctica del juicio: tiene que haber Dios. Tales enunciados, por otra parte, son de naturaleza filosófica por su tipo, aun cuando tal vez no representen centralmente la esencia del pensamiento filosófico.

Ahora bien, considero que en el programa husserliano de una lógica genética está implícito este problema de la producción de la posibilidad de filosofía a partir de las condiciones de su imposibilidad, y que el concepto de mundo de la vida forma parte del instrumental terminológico indispensable para trabajar ese problema.

De esta afirmación se puede elaborar ahora un segundo complejo de problemas, no resuelto por la fenomenología, de cuyo proceso de elaboración forma parte el instrumento de un análisis del mundo de la vida. Es, nuevamente, un trozo del cartesianismo

de la fenomenología de Husserl. Del cartesianismo forma parte sobre todo, además de la conexión con el *cogito*, la técnica de la eliminación de los prejuicios. La elaboración del concepto del *praeiudicium* está entre los aportes más importantes de los sistemas de comienzos de la Edad Moderna y de su continuación durante toda la Ilustración. Desde una perspectiva filosófica, de lo que más se ha aprendido es de las decepciones causadas por este concepto. Descartes y Bacon creían que era posible eliminar de un plumazo, de un golpe, los prejuicios acumulados a lo largo de la historia y empezar de nuevo. Descartes lo ilustró con el famoso símil de la canasta de manzanas: no hay que buscar las manzanas podridas dentro de la canasta, hay que vaciar la canasta para volver a llenarla luego con las manzanas sanas. Descartes ni siquiera quiso tomarse el trabajo de investigar los orígenes y las causas, las afinidades de los prejuicios, mientras que Bacon por lo menos expuso una clasificación de los prejuicios según su procedencia: la teoría de los ídolos.

Una de las experiencias amargas del racionalismo y del empirismo, de toda la Ilustración, fue que mientras se estaba trabajando en eliminar los prejuicios superficiales había otros que podían sobrevivir sin ser reconocidos, y que había fuentes de resurgimiento de los prejuicios que no eran tan fáciles de secar. Cuanto mayor era el refinamiento para desnudar los prejuicios, mayor era también el asombro de ver a qué profundidad y cuán crípticamente existían. Esta peculiar retirada del frente de los prejuicios con el avance de su investigación y crítica ha continuado hasta nuestro siglo, hasta el psicoanálisis y la crítica de la ideología. Considero que la fenomenología no ha dado a entender con suficiente claridad que tenía un aporte decisivo que hacer sobre esta temática: en forma de un análisis fenomenológico del mundo de la vida.

Las ilustraciones han fracasado por haber subestimado el prejuicio. Sus descripciones de los prejuicios siempre han sugerido que tiene que ser posible acabar de una buena vez con ellos. ¿En qué consiste esta subestimación? Consiste en desconocer el hecho de que los prejuicios forman parte de una totalidad, que son restos

de una totalidad o que todavía siguen conformando una totalidad, aunque en cierto modo agujereada por la racionalidad. Pero esa totalidad no puede ser comprendida por su contenido; todo lo que es contenido ya ha sido deducido de ella, es secundario, es fósil. Esta totalidad es la del mundo de la vida. En él la cualidad del prejuicio se caracteriza por dos cosas:

1. No sólo por el nivel antepredicativo de la validez, sino sobre todo por el modo de validez premodal, que Husserl describe una y otra vez como el modo de lo sobreentendido. El mundo de la vida es el universo de lo sobreentendido como premodalidad, no tanto de los sobreentendidos. Donde más tiempo ha sobrevivido esta premodalidad es en el enunciado que califica por lo menos a un gran sector del comportamiento como residuo del mundo de la vida: la moral es lo que se entiende de por sí.

2. El buen funcionamiento del prejuicio, porque el mundo de la vida es el resultado de la selección y la adaptación; en él la movilidad de la vida se reduce al ámbito de las acciones y las experiencias reguladas. La vida no sólo y no tanto está llena de instituciones, ella misma es total y absolutamente institución. De este modo los conceptos de "prejuicio", "institución" y "mundo de la vida" son en buena medida equivalentes. Es un mundo en el que todo sale bien porque todo no es mucho y porque es a la vez una constante. La forma de vida se ha mantenido en buena medida constante durante decenas de milenios, y podemos presuponer que biológicamente estaba tan acomodada al éxito y a la supervivencia como las demás formas orgánicas. Dejo en principio de lado que este mundo de la vida tiene o puede adquirir un borde de inseguridad.

El concepto de mundo de la vida es la instrucción para pensar el prejuicio como total y, en consecuencia, a la vez como absolutamente útil para la vida y tolerable en la premodalidad de lo sobreentendido, funcionando con adecuación a la vida; pensarlo como en un estado de gran estabilidad por la selección, es decir, de imposibilidad de experimentar la contingencia histórica.

Este modo de definir el mundo de la vida toma en cuenta también que lo que él designa siempre ha ejercido un alto grado

de fascinación y atracción. Es un mundo en el que la altura de la pretensión todavía no determina la de las renuncias; es eso lo que desde Rousseau se ha idealizado románticamente en una construcción mental donde coinciden las necesidades, por cierto reducidas, y lo dado. Hay una relación entre el concepto de vida en un sentido enfático y el romanticismo como formación intelectual.

Daré al respecto nuevamente un dato de la historia intelectual. La revista de filosofía más importante de la época anterior a la Primera Guerra Mundial era *Logos*. La editaban, entre otros, Edmund Husserl, Heinrich Rickert, Georg Simmel, Max Weber y Wilhelm Windelband. En el segundo número se publicó un artículo del ruso Friedrich Steppuhn, enviado desde Moscú, con el siguiente tema: "Friedrich Schlegel, como contribución a una filosofía de la vida". El 4 de octubre de 1910 Georg Simmel le escribe en una carta a Heinrich Rickert que está "completamente feliz... ¿De dónde es este hombre?... evidentemente, es uno de los pocos que saben qué es lo que importa". El propio Simmel, a quien se identifica con la filosofía de la vida, recién en su último libro, *Intuición de la vida*,* de 1918, es decir el año de su muerte, le dio cohesión a toda la obra mediante un "concepto metafísico de la vida". El destinatario de la carta citada, Heinrich Rickert, publicaría en 1920, cuando Simmel ya estaba muerto, el libro más duro contra esta filosofía de la vida. El libro lleva la siguiente dedicatoria: "Dedicado a la vida de la filosofía". De paso: el maestro de Heidegger fue Heinrich Rickert, no Edmund Husserl.

Hay una clara relación –eso es lo que debería verse con esta pequeña muestra– entre el romanticismo (representado en el artículo de Steppuhn por el nombre de Friedrich Schlegel) y la filosofía de la vida con su uso metafísico de la expresión "vida". Tampoco Edmund Husserl pudo escapar a ese uso, y hay que saberlo cuando se considera el rol de la expresión "mundo de la vida" en él.

* Georg Simmel, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Múnich, Duncker & Humblot, 1918 [trad. esp.: *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1950]. [N. de la T.]

El recurso a la expresión "vida" debe calificarse ya con anterioridad en Husserl como un apuro trascendental en los análisis sobre la conciencia interna del tiempo. Se trata aquí de una estructura última, la más profunda de la corriente de la conciencia. La corriente suele vincularse como representación con la vitalidad, y también para Husserl ese vínculo está establecido en la expresión "fluir del presente de la vida". ¿Quién o qué produce esa última estructura de la conciencia, que en sí ya no puede ser pensamiento o sujeto o yo, y que recién en su integración se convierte en conciencia del tiempo? Para algo así, fecundo, que produce, que mana, el nombre de "vida" resulta apropiado. Ese nombre siempre es también un *asylum ignorantiae.* Los manuscritos de los cursos y las investigaciones de los años 1918-1926 están plagados de combinaciones con el elemento *vida,* y eso llega hasta el propio escrito tardío sobre la *Crisis.* El yo trascendental tiene una "vida sin fin", es la "vida que constituye originariamente", la "corriente trascendental de la vida, que no tiene principio ni fin", el "presente pleno de la vida". En la "autointerpretación de la vida" el "vivo" es más radical que el "pienso". La vida del mundo, la vida del acto, la vida natural de los intereses, la vida del conocimiento, la vida precientífica de la experiencia, la vida del pensamiento, la vida egológica: de todo eso surge el mundo objetivo como una "construcción de vida autodevenida en la vida". Pero lo que importa sobre todo a una consideración genética es aquella instancia profundísima de la "vida que produce en última instancia", claro que también con conciencia del carácter oculto de esta nuestra "vida viva". La fascinación de este uso de "vida" reside en que todavía incluye lo no refractado, la inmediatez, la renuncia a la distancia: "Vivir es constantemente *vivir en certeza del mundo*".[1] Ése es el vínculo con el mundo de la vida en tanto el mundo que, calificado por la premodalidad de lo sobreentendido, es justamente el

[1] Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (*Husserliana* VI, p. 145) [trad. esp.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental,* trad. de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona, Crítica, 1991].

mundo de esa certeza constante del mundo, que no es una certeza que se tiene, sino una certeza en la que uno se encuentra viviendo.

¿Por qué razón esta vida viva no está conforme consigo misma? ¿Por qué produce construcciones mentales, mundos objetivos? Si esta vida es una sola en su profundidad trascendental, ¿por qué razón produce la pluralidad de los sujetos? Si originalmente es la pluralidad de un mundo de mónadas, ¿por qué razón no las deja en su pluralidad sino que las obliga a la unidad de las coincidencias racionales?

También el mundo de la vida es del tipo del mundo saturado. Hay que salir de él para tener necesidad de lo que constituye los impulsos dados presuntamente con la naturaleza del ser humano. Aquí es necesario hacer una observación sobre la productividad y sobre la estructura de las teorías genéticas en general. Toda teoría de esa naturaleza tiene que pensar un estado inicial estable. La estabilidad surge por saturación, ausencia de necesidad, autarquía. Siempre hay que recordar el psicoanálisis freudiano, no porque sea una teoría tan buena sino porque su éxito se basa en su calidad formal como teoría: está construida ejemplarmente, aun cuando fuera totalmente falsa, cosa que sospecho. Freud explica la génesis de la cultura humana por la "restricción de la vida sexual". Pero también hubiera sido posible el camino de la saturación libidinal mediante lo que Freud llama "individuos dobles", es decir un nivel de saturación sexual constante. Ahora bien, a la pregunta de por qué se siguió el camino de la restricción Freud sólo puede responder con el viejísimo: "Tiene que tratarse de un factor de perturbación que aún no hemos descubierto".[2] La teoría freudiana de la génesis de la cultura sigue siendo, por lo tanto, una teoría del *clinamen*, como la de Epicuro y la de Lucrecio, pero también la de Rousseau. No se trata de imitación sino de perfección formal: restringir la necesidad teórica externa al menor monto posible. Lo

[2] Sigmund Freud, *Abriß der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur*, Fischer Taschenbuch-Ausgabe, pp. 99 y ss. [trad. esp.: *El malestar en la cultura*, en *Obras completas*, vol. XXI, Buenos Aires, Amorrortu, 1991].

que estoy intentando mostrar todo el tiempo es que las buenas teorías no pueden ser sino tan malas como para evidenciar que precisamente en los caminos de altura de las producciones teóricas tenemos que admitir renuncias calculadas muy específicas. Precisamente qué podría haber sido aquel factor perturbador es algo que no sabremos jamás. Por supuesto que es una objeción muy inteligente decir en este lugar que lo mismo daría entonces introducir un *deus ex machina*. La única respuesta posible es: claro que sí, si no nos pide nada más que eso. En cuanto al psicoanálisis, precisamente allí no estoy seguro de si el *deus ex machina* que introduce no pide mucho más. El que tal vez sea el diario más famoso de una paciente psicoanalítica, el de Anaïs Nin, contiene en la entrada del 4 de mayo de 1932, después de todo, la siguiente conmovedora frase sobre la experiencia del análisis: "El tormento de la vida no es nada comparado con el tormento de este análisis".[3]

En la búsqueda de la totalidad del prejuicio, en la que se sitúa el trabajo de Husserl de toda una vida para refinar la reducción fenomenológica, la temática del mundo de la vida no es sólo la de una formación arcaica, prehistórica, de inmediatez y premodalidad, sino también la reflexión de las condiciones de sobreentendido del propio comienzo fenomenológico, del mundo de la vida profesional en el que surge la idea de la fenomenología hacia fin de siglo. Cuando Husserl escribió su gran y eficaz texto programático *La filosofía como ciencia estricta*, el criterio de lo estricto para toda ciencia, y sobre todo para la filosófica, era un sobreentendido a su vez no interrogable. No sólo estaba en el aire, fue extraído directamente de la idea de la acción científica, de la actitud teórica como su representación meta. ¿Era acaso esta idea misma uno de esos sobreentendidos a cuya reducción y en cierto modo fundamentación a posteriori debía llevar la fenomenología?

Considero que la introducción de la temática del "mundo de la vida" alrededor de 1924 está en una relación de autocrítica con aquel programa de la fenomenología como una "ciencia estricta".

[3] Anaïs Nin, *Tagebücher*, vol. I, p. 91.

En un principio la temática del mundo de la vida parece estar completamente al servicio de la reducción. Tiene que revelar que aquella tesis general que la reducción tiene que suspender no es tan precaria ni tan fácil de remover y suprimir como lo había supuesto Husserl en un principio. Se trata de la tenacidad de la resistencia, de la dificultad de asir aquello que debe estar sujeto a la reducción. Pero en cuanto la temática se acerca a las preguntas por la crisis europea de la ciencia que afligen a Husserl, su potencial se hace evidente, aunque Husserl jamás lo vio ni lo explotó claramente en tal evidencia: ¿por qué tiene que ser "estricta" la ciencia en realidad? ¿No era esa exigencia a su vez un fragmento resistente del mundo de la vida del científico que comenzaba a filosofar, uno de sus sobreentendidos profesionales que él creyó no tener que fundamentar?

La norma de lo estricto vuelve a surgir una y otra vez de la conciencia de la negligencia y la ligereza inveteradas, de la comodidad del dogmatismo inherente a las escuelas. La pérdida del control sobre el repertorio de resultados asegurados o que parecen asegurados lleva a la duda. Con la duda había comenzado la ciencia moderna; la duda fue una forma de autocercioramiento de la razón, no sólo contra sus cargas y determinaciones históricas sino también contra el absolutismo teológico. Se puede mostrar que la duda metódica de Descartes intensifica sólo artificialmente las dificultades dadas hasta su máximo grado posible, para no tener que dejarse imponer tal intensificación desde afuera. Es un comportamiento preventivo el que se expresa aquí. Anticiparse a todo es una de las implicaciones y presunciones elementales de la Edad Moderna. Se corresponde con la exigencia que se le plantea a la ciencia de no permitirse ceder en su rigurosidad, es decir, admitir sólo la evidencia absoluta, sólo las fundamentaciones plenamente válidas. La idea de la ciencia estricta surgió sobre el terreno de la autoafirmación. El cartesiano Husserl no podía considerarlo un prejuicio, porque la situación desde la que venía a fundar la fenomenología era comparable en muchos aspectos a la situación de Descartes: si bien no había aparecido o no había que inventar un nuevo *genius*

malignus, las propias ciencias habían encontrado equivalentes de aquel dios engañador. Hacia fines de siglo se los puede caracterizar sucintamente como sigue: el psicologismo como sustituto de toda teoría del conocimiento por la presunción de que la disposición fáctica de los órganos de percepción del ser humano y del aparato de procesamiento de sus sensaciones es la única explicación admisible de la capacidad de conocimiento y del tipo de conocimiento que ella genera; muy cercana a él, una antropología evolucionista, biologicista, para la cual aun las categorías más generales de la experiencia humana no son más que formas de adaptación validadas por la selección, a la medida del ambiente humano; por último, el historicismo –sobre todo bajo la forma que le había conferido Dilthey– como relativización de todos los sistemas de enunciados teóricos a las condiciones contingentes de la formación histórica en la que surgen, hasta llegar a la introducción del "espíritu de la época" *[Zeitgeist]* como el principio estructural más general, del "estilo" cuasi estético de las producciones culturales, por lo tanto, también de las científicas. La fenomenología ha contribuido a hacer retroceder estas posiciones escépticas, relativistas, exponiendo las operaciones y los objetos fácticos de la conciencia humana como representantes de una constitución esencial general de la razón que conoce, cuyas leyes eran necesariamente válidas para toda clase de relación posible con el objeto, aunque fuera la de un dios. Puede ser que las excesivas pretensiones de evidencia de la fenomenología jamás hayan sido tomadas con toda seriedad; eso reduce su eficacia crítica y destructiva frente a los positivismos finiseculares tan poco como se ve reducida la eficacia de las corrientes del derecho natural, que siempre reaparecen, ante los diversos tipos de positivismo jurídico por el hecho de que en el fondo jamás haya habido una teoría del derecho natural concluyente y eficaz. No es imprescindible que una teoría cumpla con las exigencias de carga probatoria que se autoimpone para ser eficaz ante aquellas que se han quedado aún más atrás de tales exigencias.

Por haberse iniciado con los positivismos y los relativismos finiseculares la fenomenología quedó comprometida con el ideal

de la ciencia estricta, de la exigencia absoluta de evidencia. Ella misma contribuyó a diluir por insostenible la rigidez de su concepto original de evidencia, claro que recién para una época en la que ya no se hablaba mucho de psicologismo, biologicismo, historicismo. La inminencia de un nuevo biologicismo era algo que Husserl no podía saber en 1924 al introducir el concepto de mundo de la vida. Pero tuvo una influencia duradera sobre el cambio de función de este concepto en el escrito sobre la *Crisis* de los años treinta. Lo que el anciano y aislado Husserl escribió en Friburgo en los años inmediatamente anteriores a su muerte fue escrito en vista de las nuevas formas de pérdida de todo compromiso con la verdad, de todo rigor teórico, de toda concepción vinculante de la fundamentabilidad y la fundamentación. Cuarenta años después del comienzo de la fenomenología, el biologicismo y el decisionismo provocaban, en formas insospechadas, lo mismo que había movilizado a Husserl en aquel comienzo.

Es la exigencia de un nuevo tipo de rigor la que está implicada en el concepto de mundo de la vida. Esa exigencia ha atravesado la decepción causada por la exigencia absoluta anterior, la comprensión de la sobrexigencia del concepto de evidencia. Es innegable que la temática del mundo de la vida encierra como interrogante si lo que había sido hecho al servicio de la ciencia estricta y que todavía se seguía haciendo con el afilado constante del instrumento de la reducción estaba en una relación consistente con la intencionalidad de la actitud teórica. La duda absoluta del cartesiano había incurrido, o tendría que haber incurrido, en la sospecha de ser un producto artístico profesional antes que una premura histórica. Pero así también se volvía dudoso todo el rigor y el esfuerzo asumido y emprendido para resolver esa duda. No nos es posible ver hasta dónde Husserl sólo se dejó llevar por la amenaza de ese conocimiento o hasta dónde actuó y pensó a partir de ese conocimiento.

La duda como duda cartesiana, pero también en sus formas tardías como psicologismo, antropologismo, historicismo, decisionismo y biologicismo ya no es el motivo sobreentendido para in-

troducir medidas que la resuelvan. Se podría decir que el desafío de la racionalidad resultó ser demasiado arbitrario, que la racionalidad se hartó de la cantidad de enemigos y comienza a preguntarse a qué problema, a qué desafío le debe realmente una respuesta. Se saca de encima el vínculo con la historia temprana de la modernidad, de Descartes a Hume y de Hume a Dilthey, exigiendo una legitimación racional para los propios cuestionamientos de la razón. Eso es lo que debe conseguirse con el retorno al mundo de la vida, con el siguiente planteo: ¿qué era lo que se quería con la ciencia, o lo que se debía querer? ¿Es que había que querer algo en esa intención? Por lo tanto, el problema que se debe abordar desde la temática del mundo de la vida no es: "¿Tiene que ser estricta la ciencia?", sino: "¿Es que tiene en sentido estricto que haber ciencia?". Sólo así se puede llegar también a eliminar los mitos que habían sido contrapuestos a la duda absoluta por apuro y por miedo a la inseguridad: Husserl no ve que la correspondencia mítica decisiva ha sido la del idealismo, la del yo que se crea a sí mismo y crea su mundo y, en consecuencia, está por encima de aquel cuestionamiento. La duda absoluta aparece como el producto artístico histórico tardío, como un desafío frecuente que, si se le da una respuesta inmediata e irreflexiva, sólo puede conducir al callejón sin salida donde hay que contar una historia para tranquilizarse.

En la temática del mundo de la vida ya no se trata de la racionalidad, sino de la racionalidad de las propias condiciones de racionalidad; no se trata de la exigencia de fundamentación sino de la fundamentación de las exigencias de fundamentación. Las necesidades de evidencia de la teoría no pueden derivarse de situaciones históricas fácticas, situaciones de crisis, premuras ocasionadas por la duda. Como tales ellas mismas quedan sometidas a la impugnación del historicismo: no puede ser racional ocuparse en cada caso y sin pensar de lo fáctico que está aconteciendo en el momento. Las necesidades de evidencia solamente son sólidas cuando, fundadas en el mundo de la vida, son derivables de allí intencionalmente y sin cortes, es decir, si han surgido de un abandono no contingente y no fáctico del mundo de la vida. Pero en

ese caso tampoco pueden ya formar parte secretamente de ese mundo de la vida, y tampoco del mundo de la vida profesional, entonces, de quien tiene que generar o también sólo observar las crisis de los fundamentos de las ciencias, o se propone resolverlas.

La sencilla conclusión que Husserl sacó de esta crítica indirecta a sus propios comienzos fue la del fin de su cartesianismo. Visto en contextos históricos, esto significa que ya no le pareció suficiente volver al comienzo de la Edad Moderna y someterse sin vacilar a las condiciones de esa época. Pero tampoco hizo lo que haría Heidegger casi al mismo tiempo: recurrir a la primera fase de la filosofía con los presocráticos y ver en ellos las últimas estribaciones de una autogeneración mítica del pensamiento filosófico. Eso se lo habría impedido ya el hecho de no estar familiarizado o no poder familiarizarse con esas fuentes ni en términos históricos ni en términos filológicos.

Desde esta perspectiva, el rasgo voluntarista de fundamentar la actitud teórica desde el mundo de la vida no sólo es el punto crítico en Husserl sino la insuficiencia radical de su fenomenología del mundo de la vida. La filosofía no puede ser pensada naciendo de la no filosofía, sino surgiendo de la imposibilidad de la filosofía.

III. LO SOBREENTENDIDO, LA POSICIÓN VERTICAL, LA AUTOCOMPARACIÓN

EL MUNDO de la vida no es todo lo que es el caso. Pero tampoco es una parte determinada o determinable de lo que es el caso. También lo podemos expresar así: el mundo de la vida no es un ambiente. En un ambiente, las relaciones entre las señales y las reacciones, entre los desencadenantes y los modos de comportamiento, tienen una determinación fija. Un ambiente es un complejo constante dentro del cual, si las relaciones entre las señales y las reacciones no funcionan, lo que puede haber no es la decepción o el error sino la muerte. El mundo de la vida, en cambio, es una región que está definida por el hecho de que en ella las decepciones no necesariamente son mortales. Agregaré de inmediato por qué: porque las decepciones pueden volverse lógicas, porque pueden producir juicios de determinada calidad. La tesis a la que apunta esta diferencia dice: quien posee la negación no es necesario que muera por decepción.

El mundo de la vida es un mundo definido por su buen funcionamiento. Pero en tanto mundo de la vida humano siempre tiene ya contornos imprecisos en la periferia, es ligeramente inconstante, está deshilachado, por decirlo así, entre su constante carácter de sobreentendido y las invasiones de lo desconocido, es decir, de lo que es el caso pero no estaba sobreentendido.

Eso desconocido que aparece en la periferia es amortiguado constantemente mediante acciones destinadas a dominarlo: dándole un nombre, integrándolo en forma metafórica, por último subordinándolo y clasificándolo conceptualmente.

En lo emocional, este borde del mundo de la vida está investido de procesos de extrañeza, de terror, de espanto, de temor. En los casos más fuertes esto da lugar a la formación de lo numinoso, del temor a poderes que se ocultan detrás de lo desconocido o en

su interior. El dominio se produce al asignarles una identidad, al conferirles nombres, una responsabilidad por acciones y la posibilidad de ser influidos mediante acciones. Conforme a la construcción de un mundo de la vida, Hermann Usener tenía mucha razón al colocar al comienzo de este proceso la forma primordial de los "dioses momentáneos", frente a los cuales las exclamaciones de asombro y de terror se tornan idénticas a un nombrar puntual. Si la exclamación se convierte en nombre, el nombre pide una identidad que se pueda volver a reconocer.

La inseguridad del horizonte del mundo de la vida, su indeterminación e indeterminabilidad última, que no cobra realidad en cruces concretos de fronteras, sino que hace referencia a su totalidad, se corresponde con lo que Heidegger ha descripto como la disposición afectiva fundamental del Dasein en la angustia.

La carencia de objeto de la angustia es, efectivamente, una relación con el mundo, en tanto el mundo es lo que rodea, y trasciende, el horizonte del mundo de la vida, lo que está detrás de ese horizonte, lo que está presente más allá de esas fronteras como posibilidad permanente de su inestabilidad.

La constitución preventiva del ser humano está en relación con la inconstancia del horizonte de su mundo de la vida, en especial su mundo de la vida más temprano, que siempre debe ser visto en transición entre un ambiente que funciona automáticamente en lo biológico y un mundo de la vida premodal, caracterizado por lo sobreentendido, pero no asegurado universalmente. En la actitud preventiva lo que importa es ingresar desde el mundo de la vida a la zona situada detrás de su periferia, de donde procede lo desconocido, con una presunción, expectante, con curiosidad. Dicho con las metáforas, tan populares hoy en día, de la estrategia: entrar en las filas de lo desconocido cuando se está desplegando, desarticularlo –o por lo menos conocerlo– ya antes de que llegue a la frontera y antes de que concluya su formación.

La magia y el mito son intentos de esta índole de invertir la dirección del avance en la periferia del mundo de la vida. Sobre todo, de dominar los poderes que están detrás de lo desconocido

y asegurarse de ellos, de atomizarlos, de restarles poder en un proceso de división de poderes, haciendo que en su propia zona se enreden en las rivalidades y luchas por el poder que abundan en el mito y en las que el ser humano por lo menos puede esperar entrometerse ocasionalmente mediante el culto y la magia.

La angustia como correlato de la indeterminación del horizonte del mundo de la vida es depotenciada, reelaborada en temor en tanto comportamiento ante instancias bien determinadas, poderes regionales conocidos y nombrados con sus propias atribuciones, que es posible ablandar e invocar con sacrificios y rezos, danzas y cantos; o es posible impedirles a través de otras instancias, más poderosas, que procedan a su arbitrio con las que existen en el interior del mundo de la vida.

La técnica del tráfico fronterizo mítico es la de la metaforicidad. Lo que es conocido en el mundo de la vida sirve para integrar lo desconocido del mundo.

En su diario de viaje por Egipto, el 12 de junio de 1850 Flaubert anota lo siguiente:

> Casi en la cima de la montaña, subiendo a la derecha, un agujero natural, cuadrado, en cuyo borde estaba posado a la mañana un pájaro grande; en la cumbre un sitio, [...] lleno de piedras gordas, redondas, que casi se asemejan a balas de cañón. Nuestros marineros cuentan que originalmente eran melones y que Dios los transformó en piedras. ¿Por qué? Porque le dio la gana. Ahí termina la leyenda.

Éste es el germen de un mito, y es característico de lo primitivo que no se puedan contar historias más largas. Pero al mismo tiempo la explicación mítica se distingue de todo lo que se puede denominar explicación dogmática por el hecho de que no se dice simplemente, y exigiendo que se lo acepte, que Dios hizo esas piedras con esa forma redonda y eso es todo. Dios no hizo eso, puesto que en el mundo de la vida no hay piedras de esa forma inusual, de lo contrario no sería necesario hablar de ellas, preguntar por su

origen. Pero en el mundo de la vida hay melones; que crezcan, que sean hallables, es algo que no necesita explicaciones. Se sobreentiende que hay melones y que ése es el aspecto que tienen. Todo lo orgánico tuvo mucho tiempo esta ventaja de la evidencia del mundo de la vida; en el fondo, recién fue destruida por la idea de la evolución. Si esas piedras inusuales son producto de la transformación de melones, el acento no está puesto en los enigmas de tal metamorfosis (son cosas que pasan), sino en el dominio de lo inusual que se consigue de esa manera. Se explica, por lo tanto, recurriendo a la esfera de la premodalidad, de lo que se sobreentiende por estar integrado al mundo de la vida y existir sin llamar la atención. Pongo como ejemplo este mito rudimentario, que parece arcaico, porque lo que lo hace característico es que no necesita dar más que un solo paso desde el mundo de la vida hasta lo inusual y su dominio. Las historias de esta índole pueden *terminar* en cualquier parte, pero tienen que *empezar* en el mundo de la vida. Así ocurre también con el mito egipcio del origen de las crecidas del Nilo, donde se imagina que en el nacimiento del Nilo hay alguien parado vaciando su cántaro de agua, con lo cual se explica nada menos que la discontinuidad de los niveles del Nilo. Pero la figura con el cántaro es propia del mundo de la vida, nadie ha preguntado jamás por su nombre, por el tamaño del cántaro, por el origen del agua que contiene. Es lícito que los mitos sean finitos.

No creo que los mitos etiológicos constituyan el grado elemental de la formación de los mitos. Los ejemplos elegidos eran mitos etiológicos, pero sus objetos no eran de lo que causa un terror, un asombro inusual, sino de lo que llama la atención moderadamente. Eso es importante: el mito etiológico recién puede surgir cuando lo desconocido también puede tener sus formas moderadas.

No obstante, la función de la metáfora también está dada en el caso de los fenómenos de terror. Es cierto que el rayo que desencadena un miedo pánico se convierte en ese mismo momento en dios, en el "dios momentáneo". Pero como una de las muchas manifestaciones de lo numinoso, la perdurabilidad de su función es, a la inversa, la de una metáfora: no es el rayo el dios, sino que

Dios en sus acciones es tan inesperado y tan letal como el rayo. Está claro que después de la invención del pararrayos ya no puede tener lugar algo así, que los aprestos técnicos, en cambio, se convierten en símbolo de que el mundo de los prejuicios con respecto a lo desconocido y lo indominable se acerca a su fin. Toda ilustración consume el potencial de los nombres y las metáforas. Es ilustración precisamente como agotamiento de lo que podría estar más allá del mundo de la vida. No le deja espacio ni contenido. Pero entonces, y ahí se revierte la relación, en lugar de un mundo de la vida lo único que hay es un mundo, porque ahora ha quedado planteada la pregunta, o se supone que se ha preguntado, por todo lo que es el caso.

Está claro que este proceso de integración de lo desconocido a largo plazo, el procesamiento de la angustia mediante el temor, del temor mediante la institucionalización de los poderes en el mito, de aprehensión del mito como metaforismo de lo que se cree poder captar también conceptualmente bajo la forma de la filosofía, que este proceso de integración hace más complicado y extenso el mundo de la vida, que en el propio mundo de la vida hay dificultades para orientarse, competencia entre lo próximo y lo lejano, es decir, una suerte de formación de zonas de atención, de interés, de intensidad de la familiaridad. En un mundo de la vida determinado por la presencia de la ciencia existe lo desconocido individualmente en calidad de conocido institucionalmente, es decir, como aquello que el individuo no tiene a disposición en su totalidad, pero respecto de lo cual presupone y confía que en la institucionalización del conocimiento ha sido domesticado y privado de su poderío por el sujeto objetivo de la ciencia. Puede ser que éste no sea un estado definitivo, estático, que en la institucionalización misma esté el peligro de que la disposición parcial revierta en un estado de trascendencia para todos los demás, que ya no disponen de los medios para comprender siquiera las posibilidades de la especialización y confiar en su realización.

La historia no es estática y no tiene una dirección unívoca; muy bien puede suceder que en el proceso de integración de lo

desconocido al mundo de la vida por medio de la ciencia, que quisiera llamar integración implicativa, es decir, familiaridad potencial para todos y por delegación de la competencia, que este proceso revierta en un patrón que es muy similar al del comienzo del proceso y conlleve formas de reacción muy similares: angustia ante la indeterminación de la frontera no ya con lo que es desconocido en general, sino con lo que es radicalmente desconocido e inaccesible para mí, en cuanto el sistema de delegación ya no funcione o ya no pueda obtener el crédito para su función.

Y sin embargo, el humano sigue siendo un ser delegativo. Sólo así es capaz de un mundo que es todo lo que es el caso, y no sólo de un mundo de la vida que no lo es.

El mundo de la vida es siempre el tema de un proceso de salida, cuyo estado inicial es el que nombra el término. De modo que jamás se habla aquí del idilio de una patria pasada o futura del ser humano. No hay retorno, y de haberlo será tan terrible como el *terminus a quo*.

La temática de la salida y de la dinámica que involucra lleva a preguntarse por la homogeneidad del desarrollo del proceso, por la claridad de su etcétera.

Considero que hay una discontinuidad en este proceso. No quisiera llamarla dialéctica, porque ése es un corsé con el que uno se priva de la libertad de respirar. Pero la discontinuidad es relativamente fácil de determinar: surge de comprender y asumir el proceso que ya está en marcha pero que aún no había sido adivinado, que aún no había sido manejado e impulsado. También se puede decir que la discontinuidad sólo consistiría en una aceleración.

Las metáforas tienden a la hipóstasis. Son una forma de enriquecimiento y autoestabilización inmanente de lo que en principio sólo está vivo desde la esfera de aquello de donde toma su representabilidad. Dicho de otro modo: la ocupación en un principio metafórica del espacio exterior al mundo de la vida se independiza y adquiere su propia lógica. En la división de poderes de los dioses míticos nunca falta la cuestión sistemática de quién es el supremo y más poderoso, quién efectuó la última maniobra en los

derrocamientos dinásticos y qué perspectivas tiene de sostenerla. No es más que un ejemplo de lógica inmanente, de formación de sistemas.[1]

Al cabo de la formación del sistema nos encontramos con la indiferencia de los vencidos, que finalmente ni siquiera al culto pueden sacarle mucho beneficio, en caso de que sus festividades formen parte del canon del calendario.

Supongamos que de este modo de sistematizar el politeísmo surgió finalmente el monoteísmo. Yo mismo no lo creo, pero para mi problema es indistinto cuál fue el origen del monoteísmo. La nueva cualidad que tiene es que le ofrece al ser humano la posibilidad de compararse. Con Dios puede compararse el ser humano sólo cuando ha cedido la parálisis pánica del terror, cuando el quedarse parado en el lugar ha pasado al movimiento, cuando el mito en tanto forma de ir eliminando el terror se ha convertido a su vez en el dogmatismo de una teología, es decir, en posibilidades no sólo nombradas sino también definidas de lo otro, en condiciones estipuladas para solicitar la benevolencia, en determinación conceptual de la distancia, que siempre es a la vez determinación del margen de competencia.

El humano es un ser que compite. Concebir este rasgo sólo como transferencia del comportamiento de la competencia burguesa en los mercados de productos significaría no estar autorizados para percibir una cantidad de fenómenos históricos y etnográficos. El estrecho vínculo de este rasgo con el género permite inferir que está en relación con la génesis misma del ser humano. Tampoco alcanza con considerar los fenómenos de competencia como acciones sustitutas en las que el asunto cruento de devorar y ser devorado se ha sublimado ascendiendo al nivel de los símbolos. Aunque por supuesto que no se puede poner en duda en absoluto que el desembrutecimiento del ser humano, la desactivación del mecanismo darwiniano, la civilización, tiene algo que ver con la

[1] "Alá es el supremo." YHWH y los otros Elohim. Sobre las huellas de las rivalidades dinásticas, véase Otto Goldberg.

capacidad de aceptar y producir la sustitución en general y también las acciones sustitutas, así como el concepto es en sí y en su origen un sustituto del objeto. Freud ha dicho que el primer humano que le lanzó una maldición a su enemigo en lugar de un arma constituyó el comienzo de la civilización. No creo que alcance con considerar las formas de competencia como sublimaciones de la agresión física. Pero están íntimamente relacionadas con la raíz de la capacidad para el concepto. Esa raíz es la adopción inicial del ser humano de la postura vertical, de la marcha erguida. Éste es el acto primigenio de la autocomparación. Recién entonces puede surgir como pregunta quién llega más alto, quién ve más, y en consecuencia nota primero, se prepara más rápido. Las diferencias que se ponen de manifiesto allí y que la selección promueve han sido probablemente grandes en la etapa previa a la civilización, pero jamás lo suficientemente grandes para el ser que compite.

En *La ciencia jovial* Nietzsche escribe: "Los hombres superiores se diferencian de los más bajos en que ellos ven y escuchan indeciblemente más, y ven y escuchan pensando".[2] Si tomamos la metáfora al pie de la letra, se la puede relacionar con el acto primigenio de erguirse y compararse. Pero lo curioso es que esta distinción de Nietzsche, pronunciada no sin arrogancia elitista, puede usarse para definir los criterios de valor no tanto de los humanos como de las formas de vida humanas. No nos referimos solamente a una sensibilidad particularmente desarrollada, sino también al factor tiempo: tener más tiempo es una condición para intensificar la forma de vida humana, es decir, para aquello que Nietzsche le atribuye al hombre superior. El humano que se está haciendo en el acto primigenio de erguirse obtiene por primera vez no sólo distancia espacial, sino también temporal: lo que lo afecta, lo que le concierne, puede ser reconocido y procesado con mayor antelación y, por consiguiente, a tiempo; se descubre y se amplía el hori-

[2] [Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, cap.] IV, § 301 (*Gesammelte Werke*, Musarion-Ausgabe, vol. XII, p. 221) [trad. esp.: *La ciencia jovial. "La gaya scienza"*, trad. de José Jara, Caracas, Monte Ávila, 1999, p. 175].

zonte de selección de posibilidades. Antes de poder abandonar el mundo de la vida, se abandonó, se trascendió el ambiente, ése es el primer acto de este tipo de cruce de fronteras. En estos cruces de frontera lo que siempre está en juego también es la ampliación del horizonte de percepción, en última instancia al pasar de un mundo de la percepción a un mundo de la observación, de la selección precisa de posibilidades de percepción, acompañada de preguntas. A diferencia de la percepción, la observación presupone el concepto, la posibilidad de la hipótesis. Pero la pregunta es si ya un ambiente biológico se puede considerar un mundo de percepción. La percepción supera la relación de estímulo y respuesta, porque en esa relación sólo es eficaz en términos de recepción lo que posee la especificidad funcional de desencadenar la reacción. El ambiente es un mundo de un engranaje compactísimo de datos y contradatos. En ese sentido, el propio mundo de la vida es una esfera de percepción mínima: lo sobreentendido se percibe tan poco como lo agudamente vital, que ingresa directamente a su contexto de funcionamiento y se disuelve en él. Donde entra directamente en acción el mecanismo de la comida o la defensa, falta el tiempo para la mera percepción. Hay que poner en duda que realmente la esfera de la premodalidad pueda ser una esfera de percepción hasta cierto punto neutra. Para la mera percepción se necesita una cierta llamatividad, que se basa en el modo de la atención indefinida.

La adopción de la posición vertical no sólo incrementa la cantidad de lo perceptible, la distancia de su perceptibilidad hasta donde todavía no es o ya no es crítico, sino que también genera mediación con respecto al mundo de las percepciones por la autocomparación del organismo que se ha vuelto humano con sus semejantes. El ser humano superior, es decir, erguido, también ve y escucha más porque no ve y escucha todo directamente, porque puede hacer que vean y escuchen por él, puede delegar. La competencia de la autocomparación presupone que se pueda percibir también el desempeño de los congéneres, que ese desempeño entre también en el horizonte de percepción, lo agrande y lo deforme, que haga excéntrica

la posición. Sólo la excentricidad aproxima al no sobreentendido. El ser humano no se vuelve espectador en forma directa, sino a través de la mediación; a través de ella experimento la experiencia ya amortiguada. Es imposible que la conciencia de espectador surja en el ambiente. Pero para Nietzsche, para volver una vez más al pasaje citado, el mundo de los espectadores no significa nada; Nietzsche habla del delirio de espectador frente a la vida como una forma de indiferencia, de distancia sin plenitud. Sólo el mundo creativo del ser humano es lo que realmente lo afecta: "¡Nosotros somos los primeros en haber creado el mundo que algo importa a los hombres!".* La creatividad es la última intensificación de la selección: la selección escoge posibilidades ya dadas del repertorio inabarcable de posibilidades, depende de lo que hay; una forma débil de darse un mundo conveniente y totalmente adecuado, si se la compara con la posibilidad de la creatividad de generar sólo aquello que al ser humano le resulta apropiado.

La autocomparación es la base de comportamiento de la intersubjetividad, de la posibilidad no sólo de forzar la diferencia en la percepción temporal y espacialmente, óptica y acústicamente, sino de constatar al hacerlo la existencia de lo no intensificable, no moderable, no alterable, el fondo de la percepción compartida, la objetividad.

No quiero agotar esto ahora, sino solamente mostrar el complejo del contexto de fundamentación con la adopción de la posición vertical. Porque lo que importa ahora es que la comparación con su semejante no parece haberle alcanzado al ser humano. Desde siempre el semejante sólo le ha servido mínimamente al ser que compite para "erguirse" y "medirse". Cuando en algún momento el mito comenzó a imaginar a los dioses ya no como animales, árboles y fuentes, rayo y astros, sino como seres antropomorfos (un proceso que no me animo a afirmar que haya funcionado como motivo ya en la preparación de la autocomparación, sino que hipotéticamente veo surgir de la insuficiencia de la compara-

* Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, *op. cit.*, p. 176. [N. de la T.]

ción interhumana), cuando los dioses, por lo tanto, después de adoptar la forma humana, estuvieron preparados para adoptar también rasgos característicos del ser humano, esto se convirtió en un punto de partida singular para iniciar una comparación que trascendiera las contingencias fácticas de las diferencias intrahumanas, aunque éstas siguieran siendo imprescindibles. El panteón fue la posibilidad de continuar cultivando *in vitro* los atributos investidos de deseos de la autoconcepción del ser humano, para humillarse sólo ante aquello que debía ser la meta de la evolución propia, de la expectativa propia, y para someter el cultivo a la presión de la autoafirmación.

Una de las discontinuidades de este proceso la señala el hecho de que la autoafirmación que se logra –o por lo menos la autoconciencia de tal logro– hace realidad al mismo tiempo el ateísmo a comienzos de la Edad Moderna: el socio de la autocomparación se torna innecesario en el momento en que parece haberse logrado la autoafirmación por lo menos frente a sus atributos más pronunciados. Que según Nietzsche Dios esté muerto presupone que el ser humano creyó que podía darse el lujo de renunciar a compararse con él.

La Edad Media conduce al clímax de esta presión evolutiva teológica, cuyo éxito coincide con la destrucción de sus presupuestos.[3]

[3] Si se buscan pruebas de la autocomparación del ser humano con Dios, no puede soslayarse lo siguiente para la situación verbal y conceptual de la Antigüedad: la Antigüedad usa las expresiones "Dios" y "divino" con la misma frivolidad con que se empleaba la palabra "diva" en los años dorados del cine de Hollywood. El rigor en el uso del concepto de Dios viene de la tradición bíblica y se intensifica con las exigencias de pureza del monoteísmo. Pero tampoco los griegos conferían sin más el sustantivo, casi siempre se conformaban con el adjetivo, que implica una simple calificación de lo extraordinario y sobresaliente. O también la cuota parcial que la procedencia del ser humano trae de la esfera de los astros; cuando se designa en general como divina tal o cual capacidad o característica del ser humano, esto responde a ese tipo de representación del origen del alma (al respecto: Eurípides, fr. 1.007: "Nuestro espíritu es un dios en cada uno de nosotros": *ho nous gar hemón estín en hekasto theós*). Por ejemplo, cuando Cicerón define la memoria y la invención como las capacidades divinas del ser humano. Después está la autocomparación del ser humano con

En una obra entre sombría y apocalíptica del año 1934 llamada *El Anticristo*, Joseph Roth escribe: "Está en nuestra naturaleza querer convertirnos en dioses. Pero el Anticristo nos dice que

---

los dioses cuando éstos de ningún modo pueden tener características comparables, por ejemplo por su inmortalidad y autarquía. Por ejemplo Séneca (*De providentia*, 6,6) admite la siguiente comparación: "Es esto en lo que aventajáis al dios: él está más allá del padecimiento de los males, vosotros, sobre el padecimiento" [Séneca, *Diálogos*, vol. 1, trad. de Antonio Tursi, Buenos Aires, Losada, 2007, p. 249]. Pero allí donde quiere afirmar la identidad de Dios y el humano, el filósofo estoico también emplea sólo el adjetivo *theion*: en el rigorismo de la acción moral. El *katórthoma* es una acción perfecta en la medida en que tampoco los dioses pueden superarla. Sólo a comienzos de la Edad Moderna se volverá a hacer una afirmación comparable respecto de la evidencia matemática: para quien la posee, es directamente insuperable en tanto evidencia. Pero en términos cuantitativos no es seguro en qué volumen se puede alcanzar esa evidencia.

Para captar la especificidad moderna de la autocomparación teológica intentaré presentar un texto sobre el que se puede afirmar que no podría haber sido escrito en la Antigüedad. Es un fragmento de la "Caracterización general del racionalismo fisicalista moderno", del libro de Husserl de 1935-1936 *La crisis de la[s] ciencia[s] europea[s] y la fenomenología trascendental* (Barcelona, Crítica, 1991): "Con el creciente y cada vez más perfecto poder cognoscitivo sobre el universo, el ser humano consigue también un dominio cada vez más perfecto sobre su ambiente práctico, un dominio que se amplía en un progreso infinito. Eso incluye también el dominio sobre la humanidad, que forma parte del ambiente real, es decir, también sobre sí mismo y sus congéneres, un poder cada vez mayor sobre su destino y, por lo tanto, una 'felicidad' cada vez más completa (la máxima que el ser humano pueda imaginarse racionalmente). Porque también en lo que respecta a los valores y los bienes el ser humano puede conocer lo verdadero en sí. Todo eso está en el horizonte de este racionalismo, como su consecuencia, una consecuencia que para él se sobreentiende. El ser humano es así realmente la imagen de Dios. En un sentido análogo a como la matemática habla de puntos, rectas, etc. infinitamente lejanos, se puede decir aquí, usando un símil: Dios es el 'ser humano infinitamente lejano'. Es que en forma correlativa a la matematización del mundo y la filosofía, el filósofo en cierto modo se ha idealizado matemáticamente a sí mismo y, a la vez, a Dios" (Edmund Husserl, *Husserliana* VI, p. 67).

Hacer algo que no precisa justificación, que ni siquiera está justificado por el hecho de satisfacer la moralidad, es una de las ideas regulativas vinculadas con la autocomparación. Aclaremos que no se trata aquí de la dignidad del objeto, sino del modo de considerarlo, de la pureza de la intimidad con él. En su escrito *Über die Verwandtschaft und den Unterschied der Historie und der Politik* [Sobre el parentesco y la diferencia entre la historia y la política] (ed. de Hans Hofmann, Stuttgart, 1942, p. 122), Leopold von Ranke localiza la historia tan

ya somos dioses".[4] Estos aforismos suelen ser instructivos por las correcciones que requieren. ¿No podría, o incluso no tendría que decir: "Pero el Anticristo nos dice que ya no necesitamos convertirnos en dioses"? Pero más importante aún es objetar si no se está descuidando el lugar histórico del fenómeno definido de tal manera: ¿realmente está en la naturaleza del ser humano querer ser lo que en principio hay que definir, sin embargo, precisamente como lo que no puede quererse? En su "Disputa con la teología escolástica" de 1517, Lutero plantea en el artículo 17 la tesis de que el ser humano por naturaleza no puede querer que Dios sea Dios, porque quiere ser él Dios y que Dios no sea Dios. La pregunta es si la primera mitad de la tesis necesariamente debe tener la fundamentación de la segunda mitad. Sin duda es cierto que en esta proposición alcanza su apogeo la rivalidad de fines del Medioevo del ser humano con Dios, aunque ya bajo una forma demonizada. El pensamiento de la Edad Moderna se coloca, cierta-

---

lejos de la política que, alcanzada no obstante por esta última, por lo general se corrompe. El conocimiento histórico es "en cierto modo una parte del saber divino... ¿A quién se le ocurriría preguntar si es útil o no? Alcanza con reconocer que si hay un saber que forme parte de la perfección del espíritu humano, es éste". Pero entonces sólo alcanza con el conocimiento histórico de la definición que Joseph Joubert ha dado de la verdad: "Verdad quiere decir tener de una cosa la misma idea que Dios".

Todo esto ya no admite más mito, más historia, más división de poderes. Es la pura seriedad de una comparación en la que sólo puede haber el éxito absoluto o el fracaso absoluto. Es comprensible que ya Nietzsche se haya decidido por la eliminación del socio de la comparación. Negando la negación del mito, Nietzsche cree poder hacerlo posible nuevamente.

El 8 de diciembre de 1912 Stella Patrick Campbell le escribe a George Bernard Shaw: "¿Te he llamado payaso alguna vez? Supongo que habrá sido cuando dijiste: 'Soy Dios'".

En cierto modo como reacción al resultado de la autocomparación existe el intento de desacoplar la antropología de su vínculo comunicante con la teología, de sustituir la relación de competencia por una nueva heterogeneidad y una nueva desigualdad absolutas. La que lo lleva a cabo es una autodenominada Filosofía de la vida.

[4] Véase al respecto Joseph Roth, *Briefe*, p. 312 (carta a René Schickele, París, 31 de enero de 1934).

mente, bajo la hipótesis del valor límite de la profundización de sus condiciones: el Dios total y absolutamente ininfluenciable, soberano, arbitrario, no calificable según el criterio del bien y el mal, existe; pero esa hipótesis ya implica siempre el deseo ateo, el postulado de que ojalá no exista, cuyo cumplimiento, por otra parte, ya no tiene por qué significar que el ser humano tenga que acumular una potencia equivalente. En otras palabras: precisamente si se cumpliera su voluntad de que Dios no fuera Dios, no tendría necesidad de querer ser él ese Dios. Porque entonces ya tampoco será válida la máxima que Goethe antepone a la cuarta parte de su *Poesía y verdad*: "Nemo contra deum nisi deus ipse".* Porque ése es sin duda, aunque de origen desconocido, el principio de la estructura racional de la autoafirmación moderna, la última consecuencia de la situación de competencia entre el ser humano y el Dios con el que tiene que compararse para no perecer en la absoluta dependencia de él.

Como síntoma, el hippismo es el correlato de la competencia concluida, de la muerte afirmada de Dios, y la manifestación, en consecuencia, de que ha cesado la presión selectiva (difamada con el término "exigencia de rendimiento") practicada históricamente sobre sí mismo. Ésta es al mismo tiempo la caracterización de un nuevo mundo de la vida, en el que la autoafirmación está tan institucionalizada, es tan poco un asunto de la conciencia individual, ha sido tan endosada a instancias y factores objetivos, que se la acepta como un sobreentendido exógeno. Y eso significa que se restituye la modalidad del mundo de la vida, que se lo reconstruye. Pero junto con lo propio del mundo de la vida, en su modalidad de lo que se entiende de por sí, retorna la angustia como quintaesencia de la indeterminación de lo que amenaza al mundo de la vida. No es el regreso al mundo de la vida, porque éste es el producto de una desintegración, de una caída de la presión, del cese de los procesos selectivos, del fin del darwinismo como un

* "Nadie contra dios a no ser dios él mismo", Johann Wolfgang von Goethe, *De mi vida. Poesía y verdad*, México, Porrúa, 1983, p. 423. [N. de la T.]

principio también de la historia humana. Nadie podrá poner en duda que la suspensión de todos los mecanismos darwinianos se percibe como benéfica, como un alivio, como humana. Pero no conocemos ni siquiera aproximadamente el precio que exige el regreso del mundo de la vida (puesto que jamás podrá ser el regreso al mundo de la vida).

IV. LA DELEGACIÓN COMO SALIDA DE LA CAVERNA

PODEMOS idear una pequeña reformulación de la alegoría de la caverna de Platón. Sin duda, esta alegoría encierra una antropología negativa, escéptica, misantrópica. Donde más claramente se expresa esto es en el siguiente rasgo narrativo: aquel de los prisioneros destinado a iniciar el camino hacia la iluminación y la contemplación de las ideas debe ser llevado a ese camino a la fuerza y contra su resistencia. Sufre su proceso de conocimiento hasta el último peldaño, desde donde la alegoría, por otra parte, parece querer sugerir que el prisionero aprueba a posteriori la violencia que le han inferido, justificada por la verdad que ha alcanzado. Nada permite reconocer que los prisioneros restantes manifiesten interés, curiosidad, expectativa por ese acto de llevarse a su compañero a la luz. Es algo que está comprendido en el plan de la alegoría: no puede haber expectativa y curiosidad si el concepto de realidad tiene un planteo tan estrecho que la realidad actual excluye hasta la posibilidad de otra realidad. La propia alegoría es de la naturaleza de la realidad imaginada en ella: ante la abundancia de lo que parece contener, el asombro por lo que deja afuera o exige como sobreentendido no tiene lugar, muere al nacer. La chance de los sofistas que manejan la maquinaria en el trasfondo consiste en que aquellos a los que les suministran imágenes sólo tienen una necesidad exigua y finita; más allá de eso no tienen curiosidad, carencia de objetos, porque todo su interés se concentra en las leyes que rigen la sucesión de los objetos, no en los objetos en sí. El futuro como regularidad del suministro y no, por lo tanto, como espacio de lo incierto que se aproxima: ése es el estándar antropológico de la alegoría de la caverna de Platón.

Podemos preguntarnos una y otra vez dónde es posible hacer una modificación mínima del escenario para darle otro valor fun-

damental a la premisa antropológica. Por ejemplo: ¿qué sucedería si el primer enunciado de la metafísica de Aristóteles, que el ser humano aspira por naturaleza al conocimiento, hubiera sido ya la base de la alegoría platónica de la caverna? Yo supongo que lo es. Platón construyó la alegoría de tal modo que el afán de conocimiento tiene que concebirse como expectativa de acontecimientos futuros y procesamiento de su legalidad. Es decir que Platón ya tiene en sus presupuestos la cuota de espontaneidad que hay en el factor antropológico de la curiosidad; la situación de la caverna contempla ese factor. La caverna es un mundo de la vida en el sentido de que la periodicidad de los fenómenos que se producen no sólo es finita sino que además es tan exigua como para cumplir con la tipología del horizonte de expectativas de los prisioneros de la caverna y no desestabilizarla. Por lo tanto, ya no es un mundo de la vida biológico de lo que Merleau-Ponty llama *foi animale*. Si se quisiera decir que lo que ocurre es que Platón, en su antropología misantrópica, ha subestimado la voluntad de saber del ser humano, se podría replicar fácilmente que alcanza con aumentar la variedad de fenómenos y la extensión y complejidad de su periodicidad para dar cuenta de toda pulsión de saber.

Es incluso parte integrante de una antropología no precisamente patética decir que en el escenario de la caverna sólo hay una posibilidad de quebrar el orden constante de las figuras y las funciones, que sería la posibilidad de alterar el mecanismo de sucesión. Sin introducir una alteración y sin presuponer la alterabilidad no se puede llegar a nada con un despliegue mínimo.

Supongamos, por lo tanto, que a espaldas de los prisioneros, entre los que manipulan las imágenes de la caverna, se produce una alteración: un desmayo, un ruido contrario a las reglas, mal mantenimiento del fuego necesario para producir las sombras, incluso una pelea entre los hombres que manejan la maquinaria. Si bien los prisioneros de la caverna no podrían reaccionar inmediatamente a esta alteración, comenzarían a dirigir su interés a lo que ocurre a sus espaldas, recién ahora repararían en la diferencia entre adelante y atrás. Se despertaría el afán y derivaría en los acuer-

dos para esclarecer el origen de la alteración, para hacer una requisa por primera vez en la otra dirección. Supongamos, además, que la atadura del cuello no es tan sofisticada como para que no se la pueda deshacer con algún esfuerzo. ¿Qué sucede? Creo que la conclusión tiene que ser que los prisioneros de la caverna se ponen de acuerdo para liberar a uno de ellos y enviarlo como explorador a investigar el trasfondo de la caverna y posiblemente más aún. En otras palabras: el resultado de esta versión modificada de la alegoría sería muy similar al de la versión platónica. En un solo individuo se delega la curiosidad de los demás, ese individuo tendrá que confrontarse con lo desconocido e informar a su regreso.

La tesis es: si en los márgenes del mundo de la vida aparece algo inusual, una inseguridad, lo desconocido, un factor que genera temor, se pone en marcha un mecanismo de delegación de funciones. Antropológicamente, la salida del mundo de la vida se basa sobre todo en que el humano es un ser que delega. Biológicamente, la ventaja de esta facultad es fácil de entender: no se necesita poner en juego de una vez a todo el grupo, la horda, la familia, la unidad de funcionamiento social, frente a lo desconocido. No niego que tales regulaciones de las tareas más arriesgadas para un individuo existan ya en la horda animal. Pero se basan en su regulación instintiva interna, no en un proceso de delegación, no en la transferencia de una pregunta cuya respuesta debe comunicarse a los que delegan. Por supuesto que sé que estoy tocando aquí el tabú de la división del trabajo y el peculiar romanticismo que encierra la representación límite de que el mundo de la vida es ideal por la totalidad de las relaciones de cada individuo con todos y con todas las tareas y productos. La añoranza de la superación de la división del trabajo es puro romanticismo porque su precio es el regreso a la caverna, para decirlo en el lenguaje de la alegoría platónica. Antropológicamente, la división del trabajo se basa en la capacidad de delegar, de no querer y tener que hacer todo uno mismo, y de no tener que emplear la totalidad de la propia persona al hacer todo lo que uno hace. Lo diré crudamente: tener que vender la fuerza de trabajo sin duda no es la felicidad de la vida;

pero es una ventaja incomparable respecto del grado total de ese proceso: tener que venderse uno mismo para poder vivir, tener que entregarse uno mismo para pagar una indemnización o purgar una pena. El dinero, para decirlo sólo al pasar en este lugar, está íntimamente relacionado como institución con la capacidad humana de delegar actividades propias y de aceptar actividades delegadas, y de no tener que involucrarse en cada una de estas operaciones de canje con la totalidad de sus capacidades, de sus intereses, de su riesgo. La institución de la multa, que todavía no lleva mucho tiempo de desarrollo en los derechos penales modernos –surgida originalmente de la idea del resarcimiento abstracto–, ilustra con singular claridad la función delegatoria del dinero: ya no es necesario expiar con el propio cuerpo o partes del cuerpo si uno puede responder con el producto abstracto de su trabajo.

Si la forma temprana de la salida del mundo de la vida por delegación puede ejemplificarse, por caso, con el nombre del explorador, la forma tardía de esta posibilidad es el inventor, el investigador, cuyos costos de vida y materiales son solventados por los otros para correr todo lo que se pueda la frontera de la posible confrontación con lo desconocido y para medir el curso de esa frontera con la mayor precisión posible.

Para el fenómeno de la delegación no basta, por supuesto, con establecer una relación de confianza racional con el delegado. Porque no se trata solamente del cumplimiento de tareas cuya delegación permite ganar margen de tiempo y energía para poder dedicarse a otra cosa. Atraer la delegación y detentarla no es solamente una cuestión de capacidad y de conocimiento. También es decisiva la conciencia de ser compensado con la delegación de derechos de una autonomía original. Lo que eso significa se puede ver en que la acción o decisión de un delegado también es aceptada por los que delegan como ejercicio de su propia competencia cuando están absolutamente claras la inadecuación objetiva o la falta de coincidencia con la voluntad parcial de los que delegan. El fenómeno no se explica con términos tan estimados como el de solidaridad o identificación. Si nos imaginamos al humano como un ser

sin mortalidad, es decir con un tiempo de vida sin fin, el fenómeno de la delegación probablemente sería imposible. Aun cuando este instituto haya surgido originalmente del temor de hacer uno mismo lo arriesgado, su función fue convirtiéndose cada vez más en dejar que otros hagan lo que uno tendría que hacer y también quisiera hacer en persona, pero no hace porque tiene que hacer algo más urgente o prefiere hacer otra cosa. La delegación es la posibilidad de ganar tiempo con una construcción que consiste en una renuncia lo más reducida posible a las atribuciones y la expresión de la voluntad propias. La mayoría de los amantes de las discusiones sin fin se pueden encontrar, naturalmente, en etapas de la vida en las que todavía no se ha pensado jamás en lo escaso que es el tiempo y lo corta que es la vida. El correlato exacto es que en esa etapa de la vida, cuando hacer todo uno mismo parece ser la mejor garantía de hacerlo bien, es cuando menos se entienden los mecanismos de la delegación (como, por ejemplo, el mandato representativo parlamentario). Puesto que estar presente es una de las posibilidades de felicidad de la vida, la posibilidad de estar ausente sin tener que renunciar por completo a estar presente tiene que ser el instrumento decisivo para provocar situaciones de felicidad. Tampoco se debe ignorar que el gran atractivo de las figuras y los sistemas autoritarios se basa en la ilusión de intensificar al extremo este principio para llevarlo a su plasmación absoluta: todo está delegado y por eso todo es posible para el ámbito central, difamado como privado. Sería cierto si la delegación total no se volviera con demasiada facilidad a liquidar precisamente ese derecho residual de lo privado y no lo eliminara. Pero, variando las palabras de Leszek Kolakowski, sin la facultad de delegar los humanos estarían todavía hoy en sus cavernas, con la disposición a la delegación absoluta ya estarían de nuevo en sus cavernas.

Si partimos de que el lenguaje propio del mundo de la vida aún no conoce la forma del juicio modalizado o del juicio modalizable (es decir, del *lektón* de los estoicos), que precisamente en la construcción de esa forma tiene lugar la salida del mundo de la vida, hay sin embargo otras dos formas que están muy relacionadas con

los fenómenos de la delegación: la orden y la pregunta. Ambas no en su forma pulida, naturalmente, que ya incluye el esbozo del juicio, es decir del tipo: "¿Aquella cerca es verde?". Si poner nombres ya es una de las formas de desarrollar confianza y sobreentendido en el mundo de la vida, también una de sus formas de dominar los fenómenos de lo desconocido y de la identidad de la repetición, la forma primaria de la pregunta es probablemente la pregunta por el nombre. No preguntar por el nombre es un lujo sutil, tardío y mucho más allá del mundo de la vida; saber el nombre y no revelarlo es, en el mundo de la vida, una de las ventajas que parece absolutamente necesario conservar. Poder delegar su propio nombre vinculándolo, por ejemplo, con el mandato dado a un abogado, sobre todo para no tener que comparecer en persona en un juicio, es una de las sutilezas tardías del procedimiento de delegación. Al momento de llamar a las partes litigantes por su nombre comparece otro que está autorizado a hacerse llamar por ese nombre. No sin razón en el derecho de familia y en los procesos casi permanentes que lo acompañan, llamados emancipación, las cuestiones del nombre tienen una importancia sólo comparable a la del dinero. Dos instituciones de la delegación compiten entre sí.

V. MUNDO DE LA VIDA Y CONCEPTO DE REALIDAD

La relación entre el "mundo de la vida", cuyo estigma, según señala Husserl, es lo "sobreentendido", y el concepto de "realidad", que es como está caracterizado cotidianamente en forma explícita o implícita aquello que nos concierne y con lo que nos manejamos, aparece por primera vez en ese singular modelo de pensamiento filosófico que Platón exhibe en el centro de su escrito sobre la república bajo la forma de la alegoría de la caverna. Casi no hay tema de la filosofía que no pueda desarrollarse más gráficamente si se toma este modelo; y después de tanto y tan intenso trabajo de la tradición resulta asombroso que todavía hayan quedado preguntas que puedan plantearse en el marco de la configuración de Platón.

La alegoría platónica tiene como tema un proceso paidético, y concentra nuestra atención en ese proceso y en su meta: la liberación de la caverna y la llegada a las ideas como "lo que es auténticamente". Este interés genuino por el hacia dónde del camino educativo filosófico hace comprensible que Platón no planteara otras preguntas que ocuparían más a sus intérpretes. Ya los neoplatónicos se dedicaron a la cuestión del origen de la situación de la caverna, el encadenamiento, las maquinaciones ilusionistas; y esta inversión de la dirección en la que se puede interrogar el modelo no resulta improductiva para la tradición filosófica. Pero también allí se ha mantenido como constante la "innaturalidad" de la situación de los prisioneros de la caverna frente a las sombras que se proyectan en la pared, la "irrealidad" de lo que ellos consideran la realidad. Al mismo tiempo, la recepción de la alegoría platónica ha puesto cada vez más de manifiesto que el camino que ella traza lleva a la mística, a la "experiencia" esotérica y extática de lo inexperimentable. Este resultado torna insignificante el

regreso del liberado a la caverna para llevarles a los "otros", que todavía permanecen encadenados allí, la enseñanza de su experiencia de "lo que es auténticamente". Es precisamente la legitimación del maestro filosófico lo que lo deja sin palabras. Los que están encerrados ahora son además los que quedan excluidos.

Fue Leibniz el primero en apartarse de las preguntas por el hacia dónde y el de dónde dentro del esquema de la caverna y en fijar su interés en la situación de la caverna en sí. En un texto cuya redacción tiene que haber concluido a más tardar en 1692, Leibniz preparó para publicar unas notas en letra alemana ("Advertencias") sobre los "principios filosóficos" de Descartes, pero nunca las entregó a la imprenta. La duda radical que Descartes había convertido en punto de partida de toda filosofía y que hizo de él el fundador de la filosofía moderna en lo que sus enfoques tienen en común, le resultaba sospechosa a Leibniz. Leibniz ve en ella un prejuicio general que ha sustituido a aquellos prejuicios con los que Descartes justamente quería acabar. Es una objeción que podemos entender. Tiene que ver con el concepto de realidad. En la radicalidad de la duda como método filosófico hay ya una certeza anticipatoria con respecto a lo que se puede obtener de seguridad más allá de la duda y a cómo la realidad sólida puede mostrarse en su evidencia. El rigor de las pretensiones está determinado por el concepto de lo alcanzable. El que duda pone en duda, en el caso límite, que el mundo realmente sea como él lo experimenta, pero no duda de saber qué significa este "ser real" y que en principio puede estar "dado". El prejuicio general que Leibniz constata en la radicalidad de la duda cartesiana es el propio concepto de realidad, que es el único que determina el hacia dónde del proceso iniciado con la duda. Aquí radica la posibilidad de comparación con la caverna platónica: el desengaño del liberado que reconoce las sombras en su "irrealidad" se repite varias veces hasta que llega a las ideas mismas y a la idea del bien, pero lo que se sobreentiende en el marco platónico es que esos desengaños ya no infectan el estado definitivo alcanzado, que tampoco surge ni la sombra de sospecha de que el desenmascaramiento de las "reali-

dades" transitorias por las que pasó podría repetirse una vez más y quizá sin cesar. De esa clase de presencia insuperable tiene que ser también lo que la duda radical tiene preparado ya preconceptualmente como su única refutación posible. Si se impugna esa anticipación, surge el riesgo de sobreexigir las posibilidades de la razón, de realizar una maniobra que conduzca a una situación sin salida. Exactamente ése es para Leibniz el resultado de Descartes. Leibniz considera que la "ficción exótica", como llama al más agudo de los argumentos cartesianos, el del dios engañador, no es refutable. Dicho en términos platónicos: aun las ideas "auténticamente reales" podrían ser espejismos de una maquinaria ilusionista más refinada que los juegos de sombras de la caverna. Si bien la "realidad" es siempre la última corrección de todas las irrealidades, nada garantiza la imposibilidad de que haya más correcciones. Y ése es un concepto de realidad que difiere completamente del de la Antigüedad y el platonismo: la realidad como el conjunto de lo que fundamenta la corrección de lo que en cada caso ha resultado ser "irreal".

Tener que vivir con el *deus fallax*, ésa sería la conclusión de la irrefutabilidad de la duda radical cartesiana que constata Leibniz. Adecuarse al hecho histórico sólo puede significar revisar el marco conceptual dentro del cual tenía que parecer intolerable. Leibniz buscó un punto de arranque para eso. Y, a mi juicio, también Husserl se ocupó todavía de eso. Leibniz pregunta qué podía significar que en Descartes se hablara de un posible "engaño" del *genius malignus*. ¿Es nuestro problema que no nos "engañen"? El análisis de Leibniz desemboca en el cuestionamiento de lo que se podría llamar la "implicación de afirmación" del concepto tradicional de realidad, y que en el lenguaje de la alegoría de la caverna quiere decir: las sombras simulan ser lo que, no obstante, sólo representan, y son "engañosas" porque se niegan a representar simultáneamente que hay algo más real (*mallon onta*) que ellas mismas. Pero esta presunta implicación de los objetos de ser lo que parecen, ¿no es una imputación que se les hace? Leibniz alega que no tendría ninguna consecuencia que la realidad presente en nuestras repre-

sentaciones no fuera la "auténtica realidad". La salida de la caverna se torna dudosa respecto de lo alcanzable. ¿Puede haber acaso el comparativo ontológico y el superlativo que presupone el modelo pedagógico de Platón? Aquí Leibniz hace valer sus reparos y le imprime al problema un giro que por su tipo ya es "fenomenológico". Esto significa: la conciencia de la realidad es entendida como el *resultado* de la validación y la coherencia sin excepción de los datos de la conciencia en su contexto, no como "rasgo" de los distintos datos y no como "anticipación" de un estado definitivo insuperable, en cierto modo desconcertante. Nuestra conciencia de la realidad de ningún modo es corregible en su totalidad, sino siempre sólo en forma parcial, mediante instancias "integrables". El giro fenomenológico del problema, que cuestiona la premisa más radical del modelo platónico, le resta toda importancia al "engaño" de las sombras o del *dieu trompeur* cartesiano, construido desde la teoría del conocimiento: el engaño tendría que hacer estallar la identidad de la conciencia, pero así tendría a la vez que hacerse imposible él mismo, porque el engaño y el engañado son correlatos.

El giro fenomenológico hace inevitable formular nuevas preguntas al modelo de la caverna; desvía el interés de lo que dentro de la versión genuina se llama "filosofía", del ascenso esotérico a las ideas y la retransmisión como enseñanza a los que han quedado en la caverna. ¿Qué queda si no se produce la feliz casualidad de esta única liberación? ¿Si el liberado no regresa como maestro? ¿Si los que se han quedado no son capaces de creerle al que regresa lo que éste les enseña? En el fondo, todas estas preguntas se concentran en las posibilidades que quedan de obtener la verdad en la propia caverna y sin trascender la situación dada allí. Platón describe la situación de los prisioneros de la caverna sólo como punto de partida de un movimiento que la supera y que en retrospectiva hace que se la descubra como un puro desamparo. Pero precisamente su marginalidad vuelve problemática la descripción de la situación de partida. Si llegara a ser más que un mero punto de partida, es decir, si fuera un estado cuya

posibilidad de superación prescripta deberá descalificarse históricamente como mística, entonces habrá que estudiar mejor la descripción de Platón.

El núcleo de esta descripción está en el siguiente intercambio de palabras entre el Sócrates del diálogo y su interlocutor: si los prisioneros pudieran comunicarse entre sí, ¿no considerarían que lo que ven es lo real? La respuesta lapidaria de Glaucón consiste en una sola palabra: *ananke*. Esta *necesidad* fatal de confundir lo irreal con lo real justifica la exclusividad de la mirada hacia la salida que se ofrece. No hay nada más que se esgrima en contra. Poco después Glaucón refuerza su aprobación con un *pollé ananke*, después de que Sócrates ha concluido que entonces los cautivos tampoco pueden tener acceso a otra verdad que no sea la de las sombras. Esto tampoco se modifica por el hecho de que en la caverna se practique una suerte de "ciencia", ya que los prisioneros intentan grabarse la secuencia en que aparecen las sombras y formular, sobre la base de tal empiria, predicciones sobre su secuencia futura. Es decir que aun el mundo de las sombras constituye un "cosmos" de multiplicidad finita de los elementos eidéticos y de retorno fiable de sus circuitos. Esta ciencia de la caverna es, por lo tanto, del tipo de la astronomía antigua. Comparten la limitación epistemológica de que la representación constructiva de los fenómenos celestes no puede averiguar nada sobre la "realidad" física. Este tipo de ciencia aparece aquí como una "competencia" de pronósticos que no tiene nada que ver con una verdad exigida filosóficamente. Al contrario: el éxito en el conocimiento del mundo de las sombras, confirmado de tal manera "científica", consolida aún más la fatalidad de la situación de la caverna. No permite que surja la duda: los cautivos están condenados a seguir siendo precartesianos.

En este lugar, a quien esté familiarizado con la fenomenología del último Husserl directamente se le impondrá la siguiente idea: que la *ananke* de la caverna no es otra cosa que el *sobreentendido* con el que se acepta lo dado en el *mundo de la vida* de Husserl. En la filosofía de la *Crisis* de Husserl este mundo de la vida tiene un

lugar muy definido: marca el punto de partida de la historia como un proceso teleológico de actualización de la intencionalidad de la conciencia con la propia fenomenología como valor límite. No es un proceso que saque del mundo de la vida y desemboque en una realidad "auténtica", sino que reduce y procesa los sobreentendidos del propio mundo de la vida. Dicho en el lenguaje del modelo platónico: la historia humana no ocurre en el ascenso y la salida de la caverna, sino en la transformación perseverante de la situación de la caverna. El instrumental de la reducción fenomenológica tiene que medirse precisamente con aquella *ananke* que el Glaucón del diálogo platónico atribuye a la consumación no sujeta a reflexión de la tesis general con la que los cautivos toman las sombras que aparecen como lo real por antonomasia. Lo que caracteriza al "mundo de la vida" de la caverna como lo describe Platón y al de Husserl es que en ellos es imposible tanto la fenomenología como el conocimiento de la verdad en general. Pero mientras que para Platón sólo darse vuelta y desprenderse violenta y dolorosamente de la situación de partida puede llevar a la verdad, la teoría de la conciencia de Husserl es la guía de una historia posible de disolución continua de ese mundo de la vida. La fenomenología es la tarea final, aunque ahora infinita, de una historia que tuvo que vedarse todas las salidas hacia el ser puro por ser místicos callejones sin salida, y que no puede ser experimentada y resistida en otro lugar que no sea la propia caverna y bajo sus condiciones de partida.

El mundo de la vida es el polo opuesto de una realidad en la que la fenomenología se ha vuelto posible, pero por eso mismo también ineludible, según la autoconcepción tardía de Husserl. Entre ambos polos hay historia; eso significa que la fenomenología no es una actitud que hubiera sido posible para cualquiera en cualquier momento. No es simplemente una omisión filosófica de carácter elemental que en el enunciado central de la *República* (515 b) la posibilidad de la *reducción fenomenológica* aparezca excluida (más que "olvidada" o "aún insospechada"). Los cautivos de la caverna no tienen una historia que fuera importante relatar, y me-

nos aún una historia poscartesiana. De allí que estén a merced de la realidad de las sombras. Ni siquiera tienen conscientemente como "ciencia" el tipo de ciencia que practican, porque consideran un pasatiempo agonal lo que en el fondo podría ser un primer intento de orientarse en la realidad de la caverna, de cerciorarse de la fiabilidad en la conexión entre las visiones. Pero un comportamiento del tipo científico todavía no es ciencia si le falta un preludio de historia que lo motive. El mundo de la vida sólo puede definirse como *terminus a quo* de la historia. Y no es más que una fase cualitativamente nueva en la distancia que media con este punto de partida extrapolado si la historia también es objeto de reflexión en la "conciencia histórica".

El mundo de la vida, por lo tanto, no es jamás el mundo en el que vivimos. Ya está siempre suspendido. Su totalidad de sobreentendidos jamás ha existido, como jamás han existido los "estados de naturaleza" de los filósofos del Estado. Pero es un concepto límite imprescindible para la autoconciencia de la fenomenología en términos de filosofía de la historia, mediante el cual se legitima la reducción fenomenológica como "el otro extremo" de la historia. ¿Qué es lo que diferencia al mundo de la vida del mundo en el que vivimos, del mundo en el que se ha vuelto posible la fenomenología? Que le falta posibilidad. En torno a las realidades dadas no hay margen para imaginar que podrían "ser también de otra manera". En el análisis de las estructuras de horizonte la fenomenología no sólo tiene un tema, sino el tema de su propia posibilidad. La "variación libre" se convirtió en el concepto metodológico central de la fenomenología precisamente porque exagera la facticidad de la experiencia en favor de lo que ya no puede "ser también de otra manera". Cuando Glaucón responde con su *ananke* a la pregunta de Sócrates que aquí hemos citado una y otra vez, esa respuesta no puede entenderse precisamente como modalidad de los juicios de los cautivos sobre las sombras, porque la realidad del mundo de la caverna y del mundo de la vida no tiene modalidad. Es que justamente el *no poder ser de otra manera* no se piensa en el mundo de la vida mismo porque presupone la idea del *poder ser*

también de otra manera. Aquí no todo se le puede atribuir al lenguaje. No es un remanente del mundo de la vida si en la lengua seguimos dejando, a pesar de Copérnico, que el sol salga y se oculte: exactamente eso sigue siendo lo que vemos, con independencia de lo que sabemos. El mundo de la vida tampoco es el idilio de la inmediatez con las cosas; por el contrario, también es el mundo antípoda de la fenomenología en el hecho de que en él "las cosas mismas" no estén expuestas con claridad, sino que más bien predominen las confusiones de todo tipo entre la cosa y su representancia, entre el significado simbólico y la intuición concreta. El llamado a ir "a las cosas mismas" es de un mundo posretórico que se ha percatado con consternación de sus confusiones más complejas en el marco de la ciencia.

El mundo de la caverna de Platón se diferencia del mundo de la vida fenomenológico en que constituye una *camera obscura* de seducción. En el trasfondo de la caverna se ejecuta y mantiene en funcionamiento sin cesar el espectáculo de las sombras; desde el contexto del pensamiento platónico no hay duda de que también aquí están trabajando los sofistas en su obra de generar imágenes y hacerlas pasar por realidades. Platón discutió en el diálogo *Sofista* los presupuestos del éxito de esta actividad: si entre el ente y el no ente existe la diferencia absoluta que se afirma desde Parménides, entonces ya no se puede distinguir entre la ilusión de las sombras y la realidad de las ideas, porque sin duda las sombras no son nada: sólo el engaño parcial, ya no el engaño total, se podría calificar como tal. Pero las premisas con las cuales Platón describe la situación de los prisioneros de la caverna son premisas que comparte con los sofistas: si en la caverna hay seductores y seducidos, la seducción sólo se explica desde el interés de los seductores y se apodera de los seducidos como una determinación exógena. Por eso es tan importante el rasgo de la alegoría de que los engañados estén sujetos por la cabeza y los muslos, ya que el engaño no puede explicarse por su propio interés. Que sea necesaria la violencia para llevar al liberado hacia la luz y hacerle ver la realidad en cada caso más verdadera se fundamenta con el des-

lumbramiento óptico, no con la satisfacción producida por lo inmediatamente anterior. Todo lector actual del texto platónico nota enseguida lo que aquí sencillamente aún no ha sido pensado. Aún no se ha pensado que el engaño puede ser la fatalidad endógena de los engañados, el "artificio" de la propia razón tanto como la ocupación deseadísima con aquello que hace olvidar gratamente el temor a la "verdad desnuda" y su posibilidad misma. No necesito recordar la cantidad de mecanismos que se han ideado para explicar la disposición endógena a la ilusión; el presupuesto que tienen en común es que el sujeto no conoce su verdadero interés como interés por la verdad. Aquí resulta obvio suponer que también la teoría fenomenológica del mundo de la vida forma parte del conjunto de explicaciones endógenas de la incapacidad para la verdad. La fenomenología sería entonces la terapia de esa insuficiencia. Claro que entonces tendría que compartir el punto débil de todas esas teorías, que consiste en presentar primero el mecanismo endógeno como casi insuperable para terminar luego haciendo pasar la teoría misma como lo que da lugar a la superación. El mundo de la vida en tanto "universo" compacto "de sobreentendidos" define como imposible precisamente aquello que hay que terminar aceptando luego, designado inocentemente como "reorientación" de la actitud. El punto en el que en la alegoría de Platón se recurre con facilidad poética a la intervención anónima que desencadena y arrastra violentamente al exterior de la caverna no se puede caracterizar con igual soltura para la salida del mundo de la vida: no hay un interrogador exógeno que le ayude a encontrar el camino a la indubitabilidad endógena. Es significativo que en estos puntos de la historia de la filosofía, como ahora en Husserl, sean las fórmulas voluntaristas las que asumen el rol del *deus ex machina*.

Con el tema "mundo de la vida" la fenomenología se ha replanteado la pregunta por el comienzo del filosofar, y lo ha hecho eliminando aquellos sobreentendidos que antes había mantenido en vigencia con respecto a esta pregunta: la existencia de la ciencia o por lo menos del afán de conocimiento y sobre todo del punto de

partida poscartesiano de la filosofía, de modo tal que una buena porción de los textos de Husserl se puede clasificar como corrección de Descartes. Ahora se comprende que una filosofía que comienza radicalmente no puede plantear como constante ni siquiera el primer enunciado de la *Metafísica* de Aristóteles: que el ser humano aspira por naturaleza al conocimiento. El comienzo de la filosofía significa ahora: encontrar la salida del mundo de la vida con sus impulsos y recursos auténticos y como primera actualización de una tendencia universal a la fenomenología trascendental. ¿De dónde toma la fenomenología la guía para elaborar este tema? La tesis de este tratado es la siguiente: la propia historia de la fenomenología es el modelo de su fenomenología de la historia.

El aseverado nuevo comienzo de la filosofía en Descartes no fue un comienzo. La crítica de la pretensión de ser "comienzo" lleva en Husserl a la radicalización de sus propios criterios del comienzo del filosofar. Lo que impidió y banalizó el supuesto comienzo fue la cuota de "sobreentendidos" contenidos o mantenidos en ese comienzo como anticipaciones y precipitaciones, la carga de mundo de la vida que pesaba sobre él. Esto no se manifiesta en lo que Descartes afirma teóricamente sino en lo que pasa por alto. El "pasar por alto" es el correlato de la caracterización del mundo de la vida como sobreentendido. Al concentrarse en la prueba de la realidad externa a la conciencia, Descartes pasa por alto y de largo que lo que debe ser probado aquí tiene que ser en primer lugar el *cogitatum* de su *cogito* y tiene que ser pensado así antes de poder ser probado.

> No nota que la existencia de mi mundo experimentado tiene para mí, que me creo esa existencia, un sentido que debe hacerse evidente para mí en forma apodíctica, sin el cual tampoco mi discurso tendría sentido, y que ese sentido se me hace evidente en la construcción de la idea de un sistema de experiencias coherente *in infinitum*.[1]

[1] Edmund Husserl, *Husserliana* VII, p. 337.

La "tesis general" original, en cierto modo puntual, en tanto preparado de la reducción fenomenológica, se ha convertido en un "resultado" predicativo de conjuntos estructurados de acciones de la conciencia. Donde más claramente se ve esto es en la idea, formulada antitéticamente, de la *doxa* de la realidad que se ha vuelto imposible: "Puedo inventar cursos de experiencia que no conserven una unidad del mundo experimentado que se mantenga invariantemente coherente, y que terminen destruyendo toda creencia en la experiencia". Puede quedar aquí sin decidir si es posible llevar a cabo este experimento mental; en todo caso, designa el valor límite de la toma de distancia con respecto al mundo de la vida, de lo más extremo que se puede extrapolar en cuanto a reversión de lo sobreentendido. La crítica de Husserl a Descartes siempre es al mismo tiempo una confrontación con su propio cartesianismo: servirse del modelo de un soslayo importante para rastrear el soslayo propio, tematizar las omisiones de aquella "precipitación" que le critica a Descartes en su abordaje meramente puntual del tema "conciencia", en el puro aferrarse al "punto de Arquímedes". El tema "mundo de la vida" no designa como tal la corrección del enfoque de Descartes y de la forma primaria de reducción fenomenológica ligada a él; generaliza los conocimientos que Husserl obtiene del hecho de haberse percatado de la necesidad de corregir ese "comienzo", y más aún de haber encontrado la razón por la cual resultaba indescifrable la falencia de este "comienzo". ¿Cómo se pone de relieve lo que ha sido pasado por alto?

Examinemos una vez más la corrección que Husserl hace al "comienzo" de Descartes. Descartes se pregunta por la seguridad que podemos tener de que lo que consideramos real también es real. En esta formulación se puede reconocer cómo Husserl en cierto modo "adelanta" el planteo de la pregunta: pretende que la pregunta sea cómo es que llegamos a considerar real aquello de cuya realidad se ha requerido una prueba. ¿Qué le da sentido a la pregunta antes de que se pueda buscar una respuesta? Pero el experimento mental citado permite reconocer que tampoco éste es el último estadio de la pregunta, sino más bien el siguiente: ¿qué nos

haría imposible considerar real aquello cuya realidad queríamos tener asegurada? La exigencia de prueba es reducida a la descripción del resultado que porta el sentido de la pregunta, pero ese resultado se asegura mediante la negación hipotética. El instrumento metodológico de la "variación libre" fue fundamental desde el principio para la fenomenología como un procedimiento descriptivo para hallar esencias. Por medio de la variación los fenómenos son localizados en sus horizontes de posibilidades. Pero recién con la radicalización del "comienzo" cartesiano se incluye en la variación la negación de la posibilidad y se revela así el problema del sujeto trascendental como sujeto sin mundo. Que el concepto de realidad no es sólo una suerte de "adicional", la señal afirmativa del sujeto a sus representaciones, sino una suma de operaciones de la conciencia complejas y amenazadas, es algo que sólo se hace evidente cuando se considera en qué consiste la amenaza. La forma temprana de la reducción fenomenológica no necesitaba cuestionar la *posibilidad* de la tesis general, sino justamente tomarla nada más que como ese "adicional" fáctico para poder suspenderla –no suprimirla– con la facilidad de esa garantía. Esta "facilidad" de la reducción fenomenológica era lo que se había acabado: lo que había sido presentado como un accesorio de la conciencia al flujo de sus contenidos, fácilmente removible, resultó estar entretejido con la textura misma de esa conciencia. Y si es así, el mundo de la vida como universo de los sobreentendidos ya dados no debía caracterizarse sólo y en primer lugar por la carencia de posibilidad, sino por la carencia o la debilidad de la negación actualizable en él. Se piensa demasiado poco en que la capacidad de la negación es la operación de la conciencia que menos se sobreentiende. Al mismo tiempo, es la operación en que se manifiesta con mayor pregnancia la esencia de la conciencia como intencionalidad. Los análisis sobre el origen de la negación en la receptividad antepredicativa presentados en *Experiencia y juicio* permiten reconocerlo indirectamente. En ellos hay una guía para la pregunta sobre cómo podría haber descripto Husserl la salida del mundo de la vida de un modo que no fuera voluntarista. Por-

que ese voluntarismo en el tema del mundo de la vida repercute en el concepto de conciencia: "vivo una vida intencional" significa, en la obra tardía, que la hebra de una *voluntad* homogénea recorre la unidad interna de mis actos, que aquello que antes era "corriente" y "fluir" ahora ha adoptado la consistencia de la acción que mediatiza todo en pos de la meta, que la historia, en definitiva, adquiere su unidad teleológica en un "estilo habitualmente firme de la vida de la voluntad".[2]

Husserl tomó de su maestro el concepto de "intencionalidad", como "el gran descubrimiento que había en Brentano",[3] para marcar la posición opuesta a todas las explicaciones de la conciencia como mecanismo de asociación. Lo que está dado en la conciencia no se forma como conglomerado en la corriente de la conciencia de datos y sensaciones difusas. La distinción descriptiva de los actos de la conciencia significantes y cumplidos fue el descubrimiento decisivo de las *Investigaciones lógicas* contra el atomicismo de la conciencia; porque esta diferencia no es sólo clasificatoria: lo que los distingue depende necesariamente de una relación dirigida, de una dinámica de transición. Los actos de la conciencia distinguibles descriptivamente ya no tienen, como en Brentano, cada uno su correlato intencional, sino que la intencionalidad tensa la multiplicidad de los actos hacia la convergencia en su objeto y, en definitiva, en la unidad de la conciencia en tanto estructura operativa productiva. Lo que antes debían ser elementos constitutivos de la conciencia son ahora productos del desmembramiento de lo que Husserl denomina "énfasis". La intencionalidad elimina la antinomia de las representaciones esquemáticas de la conciencia como contínuum de una corriente o como multiplicidad discreta de actos y datos:

> El fluir de los fenómenos inmanentes no anula la posibilidad, primero, de aprehenderlos en conceptos vagos, aunque completa-

[2] Edmund Husserl, *Husserliana VI*, pp. 470 y ss., p. 326.
[3] Edmund Husserl, *Husserliana VII*, p. 349.

> mente claros (porque están formados directamente sobre la base de la intuición), y luego, de formular sobre la base de dichos conceptos múltiples decisiones que, aunque objetivamente sean toscas, son, sin embargo, evidentes.[4]

Un problema tardío, aunque crítico, es si el concepto de intencionalidad absorbe también la receptividad antepredicativa, el sustrato de la "constitución pasiva". Es dudoso que la autoconciencia pueda concebirse, en definitiva, como mera articulación de la unidad de la corriente de la conciencia, pero considerando la función decisiva de la autoconcepción para la experiencia del otro en el contexto de la intersubjetividad, no es algo que pueda quedar abierto. "La corriente de las vivencias es una unidad infinita", escribe Husserl en *Ideas I*, "y la forma de corriente es una forma que abarca necesariamente todas las vivencias de un yo puro...".[5] Pero esta unidad que se estructura con "fondos", "halos" y "horizontes", que no hace valer "ninguna vivencia concreta" como algo "independiente en sentido plenario", descriptivamente está definida de un modo vago, si no contradictorio:

> Progresando, sin solución de continuidad, de aprehender una vivencia a aprehender otra, aprehendemos [...] en cierto modo también, la corriente de las vivencias como unidad. No la aprehendemos como una vivencia singular, sino en el modo de una Idea en sentido kantiano. No es nada puesto ni afirmado a la buenaventura, sino un dato absolutamente indubitable –en un sentido adecuadamente ampliado del término darse.[6]

[4] Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen II*, 1, 4ª ed., 1928, p. 205 [trad. esp.: *Investigaciones lógicas I*, trad. de Manuel G. Morente y José Gaos, 2ª ed., Madrid, Alianza, 1985, p. 369].

[5] Edmund Husserl, *Husserliana III*, p. 200 [trad. esp.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de José Gaos, 2ª ed., Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 195].

[6] *Ibid.*, p. 202 [trad. esp.: *Ideas relativas a una fenomenología...*, *op. cit.*, pp. 196 y ss.].

Si la intencionalidad en tanto "título amplio de estructuras fenomenológicas constantes"* comprende la conciencia no sólo como corriente y multiplicidad sino como concentración dirigida y como proceso de integración que también se aprehende a sí mismo, la pregunta que se plantea es si el "mundo de la vida" en tanto suma de correlatos de la conciencia puede ser además concepto correlativo de este concepto de conciencia plenamente determinado de manera consecuente por la intencionalidad. La claridad con la que se corresponden el concepto teleológico de la historia en *Crisis* como obra tardía y la consecuencia de la concepción de la conciencia como intencionalidad, es paralela a la precisión con la que esa correspondencia excluye el concepto de un "comienzo" de la historia que todavía no puede ser él mismo historia, y que no puede serlo en virtud de su definición como "universo de sobreentendidos". El cambio original de actitud no puede ser un acto de posición voluntarista, sino únicamente la experiencia de sí de la conciencia en tanto proceso que ya se está actualizando en su intencionalidad. La presencia de la conciencia para sí misma, ¿no es uno de aquellos comienzos tardíos, el comienzo de la suerte de "reflexión filosófica" que describió Schopenhauer: "Y entonces le resulta claro y cierto que no conoce sol o tierra algunos, sino que sólo es un ojo lo que ve un sol, siempre es una mano la que siente una tierra"?** Husserl puede retroproyectar ampliamente su experiencia fenomenológica; la fuerza de la ingenuidad con la que critica a sus antecesores filosóficos confirma que aquí se apela a una evidencia posible en todo momento, a lo siempre próximo que es la conciencia para sí misma. El mundo de la vida se convierte así en lo improbable. Es lo opuesto del mundo del que evidentemente se puede decir con tanta facilidad: "El mundo no necesita ser". También esto está en el contexto de una crítica a filosofemas modernos que van de Descartes a Hume:

* *Husserliana III*, 1, p. 188. [N. de la T.]

** Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, trad. de Roberto R. Aramayo, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 85. [N. de la T.]

"El mundo no necesita ser, mientras experimento cómo experimento puedo pensar que el mundo no es".[7] No se piensa que esta forma de hablar de la experiencia de la experiencia y de basar en ella el enunciado de la contingencia no puede ser lo permanentemente posible y no puede ser una indicación del posible comienzo, de la salida del mundo de la vida. Los procedimientos descriptivos hacen pasar fácilmente por alto la cantidad de presupuestos de atención que se ha invertido en ellos; el principio fenomenológico de la descripción correlativa de fenómenos y actos de conciencia sugiere una inevitabilidad elemental. Esta experiencia a posteriori, que también tiene que ver con la ejercitación del procedimiento al estilo de las *Meditaciones*, lleva a enunciados o respalda enunciados que sugieren la presencia permanente de lo descripto de esa manera.

Esto vale especialmente para la diferenciación de actos que significan y actos que cumplen, de presunciones e intuiciones. Nada parece más plausible que pretender reconocer ahí lo que siempre es entendible y está claramente presente. Pero si alguna vez ha habido, si hay o al menos puede haber algo como la "conciencia mítica", y si las extrapolaciones a esa conciencia aciertan aunque más no sea por aproximación con su rasgo elemental, lo que la caracteriza es precisamente la falta de tal diferenciación. Como sea que se evalúe la proximidad del mundo mítico con el mundo de la vida –tanto el uno como el otro, una conjetura–, la posibilidad de confundir el símbolo con la realidad, el nombre con la cosa, la parte con el todo, el contacto con la fundamentación parece aumentar con la aproximación a lo inicial, con el alejamiento de la forma de conciencia que tiene una disposición científica. El "principio de todos los principios" de seguir la remisión de todos los actos de conciencia a "la intuición que da originariamente" como "último fundamento legal de todas las afirmaciones racionales"[8] no puede ser reconocido como la fórmula que, por

[7] Edmund Husserl, *Husserliana* VII, pp. 343 y ss.
[8] Edmund Husserl, *Husserliana* III, pp. 43 y ss., p. 52.

trasponer directamente la intencionalidad en teleología, ilumina el comienzo radical buscado. Esta nivelación de las diferencias en la conciencia y la consiguiente "debilidad" de la intencionalidad para imponerse no son simplemente los "primitivismos" del mundo de la vida. Tienen su valor funcional, que nos aclara la antropología: la "descarga" por medio de los símbolos se estabiliza precisamente por el hecho de que sus remisiones a "lo real mismo" no son percibidas y no es necesario perseguirlas. El "universo de los sobreentendidos" está extrapolado productivamente también desde una perspectiva antropológica: el mundo de la vida en cuanto tal es un mundo útil para la vida, lo dado en sí mismo encubierto forma parte del contexto de funcionamiento de la autoconservación. Visto desde el constructo del mundo de la vida, la conciencia como intencionalidad no es en primer lugar cumplimiento sino perturbación. Esta problemática reaparece con dureza explícita en la crítica de Husserl a la tecnificación moderna como formalización y como omisión de la "tarea infinita" de un comportamiento suficientemente fundado.

Si la concepción de la conciencia como estructura de intencionalidad, que Husserl había contrapuesto a la concepción mecánico atomicista, pudo desembocar ya en su planteo inicial en una teleología de la conciencia es porque estaba basada en una fenomenología del comportamiento *teórico*, cuyo inequívoco determinante final era la justificación y el aseguramiento de la ciencia. Pero la fenomenología colocada bajo el programa de "filosofía como ciencia estricta" trasciende el mero servicio de una teoría de la ciencia hasta llegar al punto del escrito sobre la *Crisis*, donde pretende hacer visible el proceso de desviación de la ciencia moderna. El enunciado: "El mundo no necesita ser", ese enunciado fundamental de una reflexión trascendental, es ajeno a toda ciencia; en ese sentido, la ciencia no es el polo opuesto del mundo de la vida en tanto quintaesencia de lo sobreentendido. Aquí parece confirmarse una idea presente en la alegoría de la caverna de Platón: que la "ciencia" de los prisioneros –su "competencia" por la precisión con la que observan las sombras, recuerdan las secuen-

cias y predicen su futuro orden de aparición– no contribuye en nada a desenmascarar las sombras como sombras, a aclarar la situación de la caverna. La actitud científica no sólo ha concedido desde siempre la realidad de su esfera de objetos (en tanto fenómenos a los que puede acceder y que puede determinar con sus métodos), también la ha absolutizado. Por eso no alcanza con desencadenar al cautivo; hay que obligar al liberado a darse vuelta y ponerse en marcha, y sólo a la fuerza se enfrenta con la inspección del modo en que se generan las sombras, mira obligado la fuente misma de luz y se da vuelta para refugiarse en las sombras conocidas. Para Platón la explicación es obvia: el liberado no puede soportar la verdad, que le duele y lo encandila; pero igualmente obvio es, cosa que también se expresa en Platón, que el liberado sólo considera real lo que ha visto antes y constantemente porque en la precisión entrenada de la mirada es lo que le parece lo más claro. El tipo de ciencia que los prisioneros de la caverna se han procurado –da lo mismo por qué apuro haya sido– los ata al concepto de realidad inherente a esa ciencia. Aproximadamente: real es lo que se puede esperar.

El tipo al que pertenece esta "ciencia" de la caverna platónica no es sólo el de la astronomía antigua, sino también el que representa David Hume. Del acostumbramiento que se produce por la percepción de secuencias repetidas de acontecimientos resulta la capacidad de predecir acontecimientos. La predicción no es más que la forma explícita de la expectativa. Tal ciencia se basa, por lo tanto, en una práctica indisponible basada en la regularidad presupuesta de la naturaleza; si no existiera tal regularidad, no habría expectativas dirigidas a la realidad. Aplicado a la caverna platónica, se podría decir que no es que los sofistas que operan en el trasfondo sean "benévolos" con aquellos a los que engañan garantizándoles por lo menos orden en los fenómenos y, por lo tanto, la posibilidad de la competencia, sino que aumentan aún más la ilusión mediante la alevosía de generar, respetando ciertas reglas en la sucesión de las sombras, la impresión de una regularidad necesaria cuya corroboración sólo puede llevar a una autén-

tica posesión del conocimiento. La "intencionalidad" de este conocimiento está inducida artificialmente. Dicho de otra manera: si la secuencia en que aparecen las sombras no permitiera reconocer una regularidad, no habría "protención", no habría un impulso de identificación, sólo la apatía del dejar pasar. Si tenemos en cuenta que en el texto de Platón sobre la alegoría de la caverna la mención de la predicción (516 c-d) aparece muy tarde, después del enunciado central sobre la necesidad de considerar las sombras como lo real (515 b), no parece haber aquí un vínculo entre la estructura de regularidad de las manifestaciones y la presunción de su realidad. Si real es lo que se puede esperar y la expectativa sólo es la resultante formada por la percepción regular, eso es poner la estructura de la conciencia y el concepto de realidad en un círculo de dependencia mutua. La aplicación de la posición de David Hume a la alegoría de la caverna da como resultado que en caso de irregularidad completa de la sucesión de sombras ni siquiera se podría sentir desilusión, porque una pretensión pasible de desilusión sólo tiene su fundamento en la experiencia precedente de la regularidad.

Si la estructura de la conciencia fuera estructura "grabada", mera impresión de las secuencias pregnantes de datos de la percepción, la intencionalidad no podría ser el apriori último de todos los datos de la conciencia, algo así como el estar dada de la conciencia para sí misma. Las dudas que suscita el esquema de explicación de Hume y sus sucesores se han concentrado en el factor de la "pregnancia": el acostumbramiento a las estructuras pregnantes no puede ser el resultado porque esa pregnancia a su vez es resultado de procesos de selección del aluvión de material de los estímulos. La ciencia de las sombras no permite reconocer este problema porque se confronta con un material ya reducido eidéticamente; aun cuando en las sombras haya además "matices", lo que permite seguir reduciendo el complejo dado de rasgos es el "interés", que se despierta en la competencia, por la identificación inequívoca de las manifestaciones que retornan y por su denominación. El interés por poner a prueba las predicciones es lo

que guía la atención; la relación intencional de los actos de presunción y los actos de cumplimiento es clara, pero rudimentaria. El rasgo de identificación perteneciente a la predicción interrumpe el acto "que da en sí mismo", que sólo está en el contexto de ese interés. Por ejemplo, la astronomía en su tradición premoderna jamás se preocupó por las diferencias de luminosidad y coloración de sus objetos en forma de puntos luminosos, de los que se creía obligada a realizar una descripción foronómica. Si en el texto platónico se dice que los prisioneros de la caverna elogian y recompensan sobre todo a aquel que "discerniera con mayor agudeza las sombras errantes"* y memorizara mejor el orden de sucesión, lo que se describe aquí no es un análisis de acostumbramientos sino una atención intencional muy estrictamente específica, que implica aspirar a determinadas posibilidades renunciando a otras. Sin duda esta competencia del *gnomateuein* sólo es imaginable si los cautivos pueden comunicarse entre sí. Este presupuesto se contradice en cierto modo con la descripción previa de la situación, según la cual los cautivos no se ven unos a otros directamente sino como sombras y también atribuyen a las sombras las manifestaciones verbales que escuchan, que sin embargo provienen de los maquinadores que se encuentran en el trasfondo y que la pared de la caverna refleja como eco. Es parte de eso el hecho de que el enunciado central ya discutido, el 515 b, esté en modo irreal: "Si pudieran hablar entre sí...".** Pero el presupuesto del *dialégesthai*, introducido como irreal, se necesita aquí únicamente porque no se puede esperar de los cautivos, férreamente encadenados, otra confirmación de que consideran que las sombras son lo real, por ejemplo, una forma determinada de su comportamiento práctico. Hacer hablar aquí hipotéticamente a los prisioneros de la caverna sólo es el recurso, por lo tanto, para poder acceder a su "creencia en el ser", pero no para detectar algo sobre la

* Platón, *República*, trad. de Antonio Camarero, 2ª ed., Buenos Aires, Eudeba, 1978, p. 383. [N. de la T.]

** *Ibid.*, p. 382. [N. de la T.]

génesis de tal creencia. Distinto es el caso de la actividad de prognosis descripta más adelante: la intersubjetividad lingüística es constitutiva del tipo de atención, de los "preparados" de los objetos, de la estructura de tensión entre la expectativa y la confirmación, entre el pronóstico y la posible corrección.

Pero en la escena de la competencia de la caverna platónica, ¿estamos todavía ante un modelo elemental, cercano al mundo de la vida? Lo que se supone que constituye el grado menor de realidad de las sombras en comparación con las "cosas mismas" y sus ideas ¿no es al mismo tiempo la artificialidad extrema de una simplificación? Para la "ciencia" que se centra en ellas las sombras generan una situación problemática precisamente porque ya poseen el grado de abstracción de los preparados eidéticos, lo inequívoco de los rasgos esquematizados. Esto se relaciona con la caracterización de la situación de la caverna por la falta de posibilidad; y significa sobre todo que el "éxito" de este tipo de teoría tiene que agotar el contenido problemático. Esto se opone a toda experiencia en el tratamiento de la ciencia, que va incrementando sus problemas a medida que resuelve problemas. La "idea del conocimiento perfecto" de Husserl en tanto fundamentación constante de todos los actos teóricos en la intuición que se da en sí misma se opone a la racionalidad científica como "economía": es "tarea infinita". Pero esta fórmula difiere tanto de la cuasi-ciencia de la caverna como de la representación que tiene Platón de una teoría definitiva de las ideas; porque en la alegoría, el que ha sido liberado y enviado a contemplar las ideas al parecer cumple esta tarea suprema del filósofo en un lapso finito de tiempo, de modo que puede retornar a la caverna como maestro con un patrimonio asegurado de conocimientos. Es prácticamente imposible transferir este final de la alegoría al mundo teórico de las "tareas infinitas". También esto nos permite percibir la diferencia en los conceptos de realidad.

Ahora bien, en el modelo mental de la caverna no debemos perder de vista que el "éxito" de la ciencia parodiada es a su vez el éxito de la seducción que ejerce la realidad parodiada. El fracaso

parece estar excluido en las reglas de juego de la motivación. Pero es posible imaginarse que los organizadores de los juegos de sombras varían el ritual para mantener despierto el interés. En ese caso hay que romper regularidades ya aseguradas en favor de otras regularidades o de reglas de orden superior. Para los observadores de la escena, cada fracaso de una predicción puede significar que han perdido definitivamente el hilo. Y eso provocaría la merma de su interés, exactamente como lo haría la conservación permanente de un repertorio reducido de reglas. Pero al parecer tampoco provocaría nada más que tal indiferencia. El desfile de sombras podría haberse vuelto incomprensible sin volverse por eso comprensible como ilusión de realidad. Es posible representarse la negación de las expectativas validadas como resignación de la actitud de disposición a la regularidad, pero no como "explosión" del contexto de experiencias. Exactamente en este punto es donde un análisis fenomenológico de la conciencia de la realidad basado en la estructura del mundo de la vida tiene que alejarse del margen que ofrece el modelo.

También en un "universo de sobreentendidos ya dados" hay una cosa que no puede estar sobreentendida: que no se dé el "caso" de la negación. Este caso puede quedar por debajo del umbral de presunción de una regularidad de la naturaleza, es decir, por debajo de la posición de expectativa de la conciencia, que tiene que articularse predicativamente para poder inclinarse hacia la confirmación o la decepción. En la fenomenología, esta situación se explora con el concepto de horizonte. Es cierto que el mundo de la vida está definido precisamente por el hecho de que aún no ha tenido lugar una modalización de sus contenidos, que aún no se ha puesto en marcha el proceso de "posibilización", en pocas palabras: que en él sería imposible la fenomenología. No obstante, tiene que haber en él el "poder ser también de otro modo", no como anticipación de la "variación libre", pero sí como decepción por el hecho, como constatación de una concepción de un objeto que no se ha sostenido. La estructura anticipatoria de la conciencia se torna manifiesta como una estructura alterada, en el caso lí-

mite, como una estructura que cae en el vacío. También en el mundo de la vida tiene que haber una diferencia radical entre no ver *nada* (en la oscuridad, en la niebla) y *no* ver (cegado, oculto); una diferencia radical entre no oír *nada* (en el silencio, si otro calla) y *no* oír. Las anticipaciones en el mundo de la vida son antepredicativas porque son guías implícitas de la experiencia y como tales son factores predecibles sólo en la no validación. La negación sólo funciona productivamente donde introduce una corrección: no es esto lo que se produce sino otra cosa. Donde todo puede ocurrir, nada decepciona, nada molesta; la negación no tiene función. Donde hubiera una expectativa predicativa tan sobredefinida que ya no admitiera más correcciones (tal como lo podemos introducir exacerbando el modelo de la "ciencia" en la caverna), la negación tampoco tiene sentido. En la experiencia del mundo de la vida, el horizonte no puede ser ni puntual ni infinito. En la estructura de horizonte se basa la posibilidad de que la experiencia se mantenga "coherente" aunque se la perturbe y se la quiebre constantemente, aunque las evidencias deroguen a las evidencias. En el origen de la negación en el mundo de la vida se hace posible captar la relación entre la estructura de la conciencia y el concepto de realidad. Al mismo tiempo se evidencia dónde se abre por sí mismo el "universo de sobreentendidos ya dados", puesto que en cierto modo no puede ser "lo suficientemente hermético" como para ocultar el atisbo de la negación. Sólo en la seducción sofista y controlada del modelo de la caverna sería imaginable que no se diera el "caso" de la negación.

Bajo el aspecto de este contexto del mundo de la vida hay que ver también la importancia de la intersubjetividad para el perfeccionamiento de la fenomenología. La intersubjetividad es el fundamento del concepto de realidad, consolidado como objetividad, del contexto coherente de conciencia. Pero esto solamente se puede lograr porque en la intersubjetividad la coherencia de los otros sujetos con mi experiencia corre el riesgo de la negación: cada uno de los otros es potencialmente quien cuestiona mi percepción, de modo que recién la coherencia de la "generalidad"

con "absolutamente cada uno" podría anular ese riesgo en el caso extremo. La intersubjetividad sólo potencia la estructura de la percepción subjetiva en tanto imposibilidad del *totum simul*: el pasar temporal de los matices de un objeto está expuesto al peligro de la incoherencia en tanto compatibilidad no alcanzada de los momentos de una experiencia en una concepción presuntiva, que no obstante puede ser mantenida o restablecida mediante correcciones y modificaciones. Lo representado como "un todo simultáneamente" –rechazado por Husserl incluso como posibilidad para un dios–[9] no se podría distinguir de algo imaginado. Tampoco, por lo tanto, la idea platónica en tanto algo dado de tal manera en evidencia momentánea.

[9] Edmund Husserl, *Husserliana* VII, pp. 361-364.

VI. MUNDO DE LA VIDA Y TECNIFICACIÓN BAJO ASPECTOS DE LA FENOMENOLOGÍA

En el segundo de sus tres ensayos sobre Leonardo da Vinci de 1919, Paul Valéry realiza una de sus numerosas invectivas abiertas o, más frecuentemente, encubiertas contra Pascal; Valéry recorta a su héroe Leonardo contra el fondo oscuro de un pensador que, en su opinión, no tenía sensibilidad para el arte y sólo estaba obsesionado con el riesgo de la apuesta por lo absoluto, y para quien la naturaleza no era más que el abismo de lo infinito que se abría junto al camino a su salvación. Del pensador y técnico Leonardo, en cambio, puede decir Valéry: "Pas d'abîme ouvert à sa droite. Un abîme le ferait songer à un pont".*

Ésta es una de las formulaciones más pregnantes de una situación muy elemental: para comprender el fenómeno moderno de la tecnificación no alcanza con la antítesis habitual de naturaleza y técnica; en la relación del individuo moderno con el mundo aparece, sobre la base de la intuición de lo dado, una diferenciación en la que ya está dada la determinación de la era. La imagen del abismo suministra la metáfora: el ojo del tipo al que pertenece Pascal queda fijado en la imagen por la vertical, lo insondable del abismo oscuro hechiza la mirada sólo para hacer que el pensamiento se decida totalmente por la opción de la dirección opuesta, la de la trascendencia; un ojo como el de Leonardo percibe espontáneamente la horizontal en la imagen, la oportunidad de unir los dos bordes del abismo y superar el obstáculo, o de descubrir en el vacío del abismo el espacio para probar un pájaro mecánico. Está

* "Nada de abismos a su derecha. Un abismo le haría pensar en un puente" (Paul Valéry, "Introducción al método de Leonardo da Vinci", en *Política del espíritu*, trad. de Ángel J. Battistessa, Buenos Aires, Losada, 1961, p. 149). [N. de la T.]

la naturaleza que se resiste a la técnica, que es destruida y explotada por ella, la naturaleza a la que le resbala la monstruosa inutilidad de los esfuerzos humanos y hace sentir esa inutilidad haciendo añicos permanentemente sus herramientas; pero también está la naturaleza que es como un grito que pide las riendas del ser humano, sus caminos y puentes, sus palas mecánicas y niveladoras, sus juguetes y su afición al consumo.

El desafío que percibe la mirada moderna sobre la naturaleza ya no tiene nada que ver con la idea de que la naturaleza en cierto modo está preparada para el ser humano, dispuesta en función de sus necesidades, o que por lo menos contiene el mínimo económico necesario para su existencia. Ni en Leonardo ni en Pascal hay lugar para el asombro ante el orden que toma en cuenta a cada ser, al que los griegos, con el rótulo de su cosmos, designaron tan expresamente como el motivo que despertó las preguntas fundamentales de la filosofía. Ni el entusiasmo ante lo infinito, al estilo de Giordano Bruno, ni el terror de Pascal ante ese abismo encierran algo de la tranquilización para la pura intuición teórica que concedía el cosmos de los griegos. Si Leonardo, según la sentencia citada de Valéry, al ver un abismo hubiera pensado en un puente, también se habría limitado a saltearse y dejar atrás la etapa de retroceder espantado, pero no la habría dejado afuera. El acto de autoafirmación que no llega a exponerse a la atracción del abismo tampoco lo hace desaparecer. El pensamiento que va de punto fijo a punto fijo, que incluye el salto tanto como lo hace el pensamiento que se entrega a la trascendencia, extrae su necesidad, su energía, precisamente del malestar que le provocan sus discontinuidades imposibles de cerrar. Si es que la Edad Moderna se ve confrontada con problemas filosóficos de cuño propio, esos problemas surgen del malestar, de la *uneasiness* de Locke, ya no del asombro. Por eso el problema de la técnica es un elemento tan característico del pensamiento moderno, actual, aunque el problema de la técnica casi no ha sido separado aún con precisión de los problemas de la técnica (dicho una vez como *genitivus obiectivus* y la otra como *genitivus subiectivus*). Si bien nos han obsequiado abun-

dantes ontologías, teologías y sobre todo demonologías de la técnica, precisamente eso es lo que ha despertado rápidamente el hastío después del cual uno ya sólo quiere escuchar la palabra "técnica" de boca de un técnico. La productividad del ambiente filosófico contribuye así por su parte a generar constantemente ese malestar del que últimamente se nutre la filosofía.

Debajo de la masa de lo hablado y escrito, donde no parece haber quedado nada sin decir, tal vez se haya ocultado el problema de la técnica, porque en lo que ha sido demasiado interrogado lo dudoso se sustrae de un modo mucho más radical que en lo que aún no ha sido interrogado, que es como los griegos hallaron el mundo. Cada vez que la filosofía estuvo demasiado dispuesta a creer que estaba resolviendo sus problemas tuvo que aceptar la productiva decepción de enterarse de que aún no había descubierto esos problemas o que había considerado que su planteo se sobreentendía demasiado. En esa situación, los llamados al orden siempre sonaron triviales, pesados, bobos, una molestia para lo que presuntamente se encontraba en marcha. Por ejemplo, el llamado al orden hecho por Edmund Husserl a comienzos de nuestro siglo: "¡A las cosas mismas!". La filosofía, en pleno tren de crítica a todo lo demás, fue llamada una vez más a retornar a la crítica de la relación con su propio objeto. El poco menos de un siglo de una autodenominada Filosofía de la técnica que ha transcurrido desde la publicación de *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Cultur aus neuen Gesichtspunkten* [Líneas fundamentales de una filosofía de la técnica. Sobre la génesis de la cultura desde nuevas perspectivas] (1877),* de Ernst Kapp, ha generado un sobreentendido suficientemente sospechoso en cuanto a que ya sabemos qué es "la cosa misma" en el caso de la técnica; esta determinación de la cosa misma está en el despliegue consecuente del lema que Kapp antepuso a su libro: "Bien mirada,

* Hay traducción parcial en *Teorema. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XVIII, núm. 3, 1998 (disponible en línea: <http://www.oei.es/salactsi/teorema07.htm>). [N. de la T.]

toda la historia de la humanidad se reduce, en última instancia, a la historia de la invención de mejores herramientas".

El concepto de "técnica" nos trae a la conciencia, consecuentemente, una variada serie de representaciones: aparatos, vehículos, motores y grupos acumuladores, instrumentos de función manual y automática, cables y tuberías, interruptores, señales, etc.: un universo de cosas que funcionan a nuestro alrededor, cuya clasificación completa se ha intentado a menudo y con pocos resultados satisfactorios, cuyo factor de unidad, al que alude el concepto de "técnica", no parece ser aprehendible y por eso se lo ha hecho incuestionable desde un punto de vista nominalista. Con análoga falta de pretensiones conceptuales se puede entender luego la "tecnificación" como el incremento y la concentración permanentes de este mundo de cosas.

1.

¿Pero dónde está el "problema" de la técnica? Dónde puede estar, puesto que cada una de estas cosas técnicas, cuya existencia se basa en la construcción, no plantea más problemas que el problema, también técnico, de mejorarla o hacerla prescindible, y por lo demás, siendo algo dado con un plan de construcción accesible por principio, está exenta de problemas. Quien contempla un árbol está frente a una dimensión teórica incalculable y, como es necesario creer actualmente, inagotable; quien contempla una locomotora está frente a una cosa cuyos datos completos están guardados en las oficinas de construcción de una fábrica.

El problema de la técnica parece resultar de la suma de los problemas relacionados con los efectos *secundarios* de las producciones técnicas: los accidentes de tránsito, el ruido de las máquinas, la emisión de gases, los desechos, las aguas residuales de las plantas industriales, el ritmo que las máquinas le imponen a nuestro trabajo y el alejamiento de los ritmos naturales de vida, incluida la monotonización del trabajo industrial, etc. Con esta defi-

nición del problema, los optimistas de la técnica tienen juego fácil, porque todos éstos, en definitiva, son problemas inmanentes y técnicos que la técnica a menudo ya ha resuelto, cuyas soluciones, no obstante, económicamente aún no son rentables o no son atractivas en relación con el prestigio social y por eso no han sido implementadas. Esta clase de problemáticas no puede proporcionar el problema de la técnica, porque en definitiva se reduce a hacer ver que la esfera de las cosas y las producciones técnicas todavía es demasiado poco técnica, todavía está a la zaga de su propio principio. Cuando en 1936 la cruel sátira cinematográfica de Chaplin, *Tiempos modernos*, le aportó al malestar con la técnica las más drásticas imágenes del humano como siervo de los mecanismos, hacía mucho que todo entendido en la técnica sabía que el robot que corría desesperado con su llave de tuerca tras la línea de montaje, visto desde la técnica, ya era un fósil cuya existencia o pervivencia estaba fundada en contextos que no eran técnicos. Un pensamiento que crea poder reaccionar en esa dirección ante o contra la técnica se encontrará muy rápidamente ante la consecuencia de tener que exigir la *ejecución* del principio de la tecnicidad, en lugar de su restricción y superación. Fue Rousseau, y en un lugar muy significativo, el primero en vincular su crítica al estado de la sociedad de su tiempo, partiendo de la idea de la irreversibilidad de la historia, con el postulado de la total ejecución del principio que operaba en ese estado;[1] vuelto contra su crítico Diderot, Rousseau

[1] Jean-Jacques Rousseau, "De la société générale du genre humaine", primera versión, cap. 2 del *Contrat social*, que no fue incluido en la versión definitiva. Kant tomó de Rousseau en este contexto la expresión *art perfectionné* y la utilizó en la fórmula de que "el arte perfecto vuelve a ser naturaleza" ([Emmanuel Kant, *Gesammelte Schriften*,] Akademie-Ausgabe xv, 2, pp. 887 y 896). "Arte" es aquí la totalidad de la forma de vida que la libertad hace posible: "La moralidad es asunto del arte, no de la naturaleza" (Reflexión 1.454, *ibid.*, p. 636). Claro que el paso por la artificialidad lleva "de vuelta a la naturaleza" sólo en un sentido *formal*: al correlato, totalmente heterogéneo *en lo material*, de una *institución* a su vez *útil* en tanto "sistema de felicidad" (*ibid.*, p. 896). Constituir tal coincidencia formal como representación meta es el sentido regulativo de la mirada hacia el estado de naturaleza que es el "mundo de la vida" de Rousseau: "Rousseau no pretende que volvamos al estado de naturaleza, sino que volvamos la mirada ha-

no exige una vuelta a la naturaleza sino la consecuente ejecución total de la artificialidad en el entramado de la socialización humana: "Montrons-lui, dans l'art perfectionné, la réparation des maux que l'art commencé fit à la nature".

Aquí se ve cómo el historicismo, con su comprensión de la irreversibilidad de la historia, ha intensificado junto con la crítica de la cultura y de la sociedad la dinámica de las tendencias internas de la Edad Moderna y lo sigue haciendo todavía hoy, también en relación con la conciencia que sostiene la tecnificación.

Pero no es que con esta crítica a un planteo erróneo del problema ya sepamos más de nuestra "cosa misma". La mirada a la cosa misma está bloqueada en gran medida por el imperio de la antítesis ya mencionada de técnica y naturaleza o, dicho de un modo algo más provisional, por la asociación de estos dos conceptos en nuestra tradición desde los griegos.[2] En este acoplamiento, el concepto de "técnica" ha participado del cambio sufrido en la historia conceptual por el concepto de "naturaleza", de un concepto del principio generador de objetos a una suma de los propios objetos generados, es decir, de un énfasis puesto en la *natura naturans* a uno puesto en la *natura naturata*: lo que los griegos entendían por *tekhne* eran primeramente las destrezas y las habilidades capaces de producir determinados resultados y productos, y que se podían aprender mirando y copiando, como se puede aprender todavía hoy una "técnica" (por ejemplo, en el deporte). Que se pu-

cia él" (*ibid.*, p. 890). En esta "pequeña" diferencia se encienden quizá los mayores malentendidos y los más vehementes desacuerdos en la situación intelectual y política proveniente de Rousseau de los próximos dos siglos.

[2] Mi primer trabajo sobre el problema de la técnica todavía tomaba la antítesis tradicional como si fuera totalmente obvio abordarla como tema: "Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem" [La relación de naturaleza y técnica como problema filosófico], en *Studium Generale*, núm. 4, 1951, pp. 461-467 [reproducido en Hans Blumenberg, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2001, pp. 253-265]. Pero ya no fue así en la ponencia del congreso de Bruselas: "Technik und Wahrheit" [Técnica y verdad], en *Actes du XIème Congrès International de Philosophie*, vol. 2, Bruselas, 1953, pp. 113-120.

diera aprender una técnica en ese sentido, que se pudiera entender de una cosa sin entender la cosa misma y sin poder remitir la necesidad de la ejecución a la esencia de esa cosa, diferenciaba el entender técnico de la relación teórico científica con el objeto; pero de todas formas esa tradición de aprender e imitar tenía que remontarse, en última instancia, a alguien que había obtenido de una vez y para siempre la destreza a partir de la comprensión, que había sabido desarrollar lo que era adecuado para la cosa a partir del conocimiento de esa cosa, de modo que la técnica y el saber, la destreza y la comprensión, confluían en la raíz y en el fondo eran una y la misma cosa.

Fue la actitud representada por la *sofística* la que les exhibió a los griegos como una gran posibilidad, como oferta y tentativa al mismo tiempo, la separación del entendimiento de la cosa y el dominio de la cosa. En la segunda mitad del siglo v fue expuesto por primera vez, en el campo de la política y del derecho, el tipo de la "técnica" liberada y aislada. La oferta sofística prometía una formación conforme a la cual lo único que se necesitaba era saber *cómo* hacer algo, que enseñaba a dominar las maniobras y las reglas del arte capaces de conducir a una meta cualquiera prescindiendo de toda comprensión del derecho, la razón y la necesidad objetiva de la fórmula transmitida. Toda nuestra tradición ha estado marcada por la resistencia eficaz que se planteó con Sócrates contra la sofística desde su propio seno y que formuló la exigencia de mantener siempre todo saber práctico en el horizonte del conocimiento, de no desvincular ninguna habilidad del conocimiento en el que se funda, de hacer que sea siempre la cuestión de la legalidad la que regule la corrección. La filosofía alcanzó su altura clásica en la Antigüedad por haberse diferenciado de la retórica, pero también porque al hacerlo incorporó en sus cimientos las pautas conceptuales con las que, de allí en más, se pudo hacer que la retórica, en su calidad de mera técnica no vinculada con el ente en tanto lo verdadero y bueno, estuviera equivocada. No era sólo la preeminencia de la intuición teórica en tanto la actitud adecuada a la razón humana; era, más aún, la preeminencia de un ámbito de

objetos intacto e intocable para el ser humano, que oponía todo lo técnico y artificial a lo natural y sólo admitía el sentido de lo primero en su procedencia de lo segundo, es decir, en la *mímesis*. Pero por otra parte, precisamente en los momentos en los que la filosofía pareció hallarse en el límite de sus posibilidades con su pretensión absoluta autoimpuesta, como en la Antigüedad tardía y a fines de la Edad Media, fue cuando la separación de filosofía y retórica, teoría y técnica, *scientia* y *ars*, no pasó la prueba; en esos casos las *artes* siempre se autonomizaron, monopolizaron el nombre de la filosofía y demostraron todo lo que el humano puede hacer sin saber en cada caso hasta el último detalle por qué puede hacerlo. La filosofía, llegada al límite de sus recursos a fines de ambas épocas, en un caso con el escepticismo, en el otro con la mística, libera el camino del saber práctico, despreocupado de su justificación, y en ambos casos encontramos documentado que tanto el ingeniero como el geómetra aparecen con el nombre de *philosophus*.[3] El destino de la filosofía era ahora poder autoafirmar su sustancia únicamente contra la "técnica" en sentido lato.

En estos presupuestos históricos se basa el condicionamiento mutuo de los planteos tradicionales tanto en torno a la naturaleza como en torno al arte y la técnica (que provienen ambas de la raíz conceptual común de lo "artificial"). Así se puede llegar a la cuestión de la "naturaleza natural", en busca de una orientación normativa para el destino y la ubicación originales de la existencia humana en el mundo. Allí lo artificial aparece como lo que recubre la capa básica de lo natural y puede ser removido mediante un procedimiento de "sustracción". En el libro V de su poema didáctico *De rerum natura*, Lucrecio desarrolló la idea –que tuvo un efecto duradero en todas las formas modernas de la crítica de la cultura– de un estatus existencial pretécnico del ser humano que las invenciones espontáneas de los humanos han convertido en estado cultural vía

[3] Ernst R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna, 1948, pp. 213-218 [trad. esp.: *Literatura europea y Edad Media latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1955].

adulteración y deformación. En la tradición y variación posterior de este esquema, la serie auténtica de las *inventiones*, desde el logro primigenio de generar y conservar el fuego, pasando por la invención del arado, de la agricultura, de la vestimenta y de la vivienda, las formas de socialización, las costumbres y las leyes, el matrimonio, el lenguaje, la propiedad y la religión, ha sido reorganizada reiteradamente de manera característica. Si se remueve esta capa de cultura, queda al descubierto el primer humano de Lucrecio, que no está pensado todavía como procedente del reino animal sino que desde el comienzo mismo es específicamente humano, pero un ser humano que, no obstante, tiene la forma de vida de los animales: "Vitam tractabant more ferarum".[4] Y eso quería significar que el ser humano es por su naturaleza original y definitiva un ser atécnico, entregado al usufructo apático de lo que le ofrece el ambiente natural y, por lo tanto, sin necesidades insatisfechas, sin asombro y temor, sin preguntas. En algún momento tiene que haberse producido, según este esquema, una desviación, aquel pecado original en el que el ser humano pretendió dar forma a su propia existencia con independencia de lo que ya estaba dado por la naturaleza, y erigirse él mismo en adversario ambicioso e interpelador de lo dado. Lucrecio lo ve enseguida como un acto en el que el ser humano se autoriza a sí mismo frente a la naturaleza: "Homines voluerunt se [...] potentes".[5] Cuando el humano comenzó a llenar su mundo con las *novae res*, las innovaciones de su inventiva, no comenzó a ejecutar y actualizar su disposición natural, sino que dejó de ser la criatura natural en su equilibrio original, madura y apta para el mundo por esencia. Se reconoce a primera vista lo que este esquema encierra en cuanto a potencia de crítica cultural; le estuvo reservado a Rousseau agotar por completo esa potencia; en especial, probablemente, porque asoció la existencia efectiva de la voluntad humana de lo innecesario, en Lucrecio todavía incomprensible, con la idea del pecado original y de la pérdida del Paraíso, internalizada por la

[4] [Lucrecio, *De rerum natura*,] V, v. 932.
[5] *Ibid.*, v. 1120.

conciencia por obra del cristianismo. Esta amalgama sumamente virulenta marcó en forma duradera la relación contradictoria del humano moderno con su mundo cultural técnico. Pero sirvió para orientar más la valoración que la comprensión. Porque a pesar de la familiaridad transparente del motivo del pecado original, precisamente la transición de la autocomplacencia del estado de naturaleza a la proliferación de lo ingenioso siguió siendo incomprensible, o sólo presuntamente comprendida, es decir, en el fondo, aquella *fortuna* que en Lucrecio hacía nacer un mundo del torbellino de átomos.[6] Pero al proponernos hablar de la "tecnificación" como proceso, no de la técnica como un ámbito de objetos, creemos señalar que se trata justamente del problema de esa *transición*.

Claro que este problema permanece oculto si se adopta como un resultado indudable de la antropología filosófica o biológica que el humano, en tanto un ser presente en la naturaleza y testimoniado por sus productos, sólo puede ser definido característicamente por usar fuego y herramientas y por dejar las huellas de ese uso, es decir, que es desde el comienzo mismo y en virtud de su definición un *homo faber*. Ni la antítesis de naturaleza y técnica, donde la "naturaleza" resulta como diferencia de la sustracción de la capa cultural, ni presuponer una tecnicidad "natural" del ser humano nos aproximan al problema que consiste en la tecnificación como un proceso que se inicia espontáneamente en la historia, que no parece estar ya en una relación entendible con la naturaleza del ser humano, sino que, por el contrario, consigue por la fuerza y sin contemplaciones la adaptación de esta naturaleza deficitaria frente a sus demandas.

2.

Desde el punto de vista metodológico parece indicado abandonar los caminos de los viejos problemas determinados por lo que prescribía la antropología metafísica, aceptando la exigencia de un modo

[6] [Lucrecio, *De rerum natura*,] V, v. 960.

de consideración fenomenológico, que también respecto de este problema pretende introducir una filosofía del comienzo sin prejuicios. Por mucha conciencia que hayamos tomado desde Descartes de que el comienzo puro y ahistórico jamás estuvo dado y no es realizable, el carácter vinculante de esta pretensión de estar libres de preconceptos persiste como una idea que nos ocupa permanentemente.

Habría que preguntarse, entonces, si la fenomenología que tenemos, en la forma metodológica que le dio Edmund Husserl, ofrece un punto de partida para el problema de la tecnificación, y si lo ofrece en el ámbito del análisis fenomenológico más elemental, conforme a la radicalidad de este problema. En su obra tardía *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, elaborada entre 1934 y 1937, el propio Husserl nos ha dado señales insoslayables de que al menos él consideraba que las conquistas de su método eran productivas para este problema, al proyectar por primera vez al plano de la génesis histórica de nuestro mundo intelectual los conocimientos del método eidético y trascendental de la fenomenología. La esfera de los hechos históricos, por otra parte, sólo le servía a Husserl como una capa de síntomas para inferir relaciones ocultas de sentido que para él debían terminar conformando una idea de la perseverancia de la historia europea en sus fines. Ni por un momento pongo en duda que semejante *teleología* excede las competencias de la descripción y el análisis fenomenológicos estrictos y hace uso del derecho de la presunción, que está abierta, por supuesto, a todas las dudas. Pero la especulación no tiene la arbitrariedad de las ficciones; tiene su propia forma de justificación y una precaución específica en la aplicación. Quisiera explicar en primer lugar en qué relación de consecuencia se encuentra esta especulación de Husserl en su vejez con el empleo temprano de la fenomenología.[7]

[7] Si no se indica otra cosa, las obras de Husserl se citan por: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke. Husserliana*, La Haya, 1950 y ss., con consignación del número de volumen y página. El escrito sobre la *Crisis*, central aquí desde el punto de vista temático, está en el vol. VI, publicado en 1954.

La fenomenología pretende *describir* lo que nos está dado y cómo nos está dado; y al hacerlo, lo dado más próximo con lo que se choca es el sencillo hecho de que nuestra conciencia sólo consiste en que le está dado algo, en que tiene algo consciente. Para este hecho que parece trivial Husserl tomó de Brentano el concepto de *intencionalidad*. Con esta expresión la fenomenología se había diferenciado de una concepción atomicista de la conciencia, que interpretaba los objetos como asociaciones de datos en la corriente de la conciencia. Lo que se destacaba ahora como esencial es que toda conciencia no sólo "tiene" sus objetos, sino que siempre está en la intención hacia el estar cabalmente dado, posible en cada caso, de sus objetos. La conciencia es una estructura operativa dirigida productivamente, recorrida por una incesante perseverancia en sus fines, cuya tensión va de la presunción vacía en la mera apelación de un nombre a la *intuición* cumplida y que no deja abiertas más posibilidades de determinación. La vida cotidiana y práctica, por cierto, interrumpe constantemente la consumación de este cumplimiento de lo objetivo y se conforma por obligación con fragmentos de intuición, con indicar y nombrar, con la fórmula y el signo; pero la pretensión teórica, con que haya quedado librada a sí misma y puesta en vigor con firmeza, recorre la plétora de perspectivas que se pueden adoptar ante el objeto. La conciencia no se conforma jamás con un tener ante sí estático, tiene siempre su dirección, que está trazada en las relaciones internas explorables del objeto. Los objetos no son conglomerados de contenidos de la conciencia, sino la "identificabilidad original" de esos contenidos, su atribución a un "polo de identidad" determinado.[8]

Es fácil ver que Husserl ha opuesto a la concepción mecanicista de la conciencia de la psicología de fines del siglo XIX una interpretación de los fenómenos de la conciencia que ya en su

[8] Edmund Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, Halle, 1929, pp. 139 y 146 (ahora también en *Husserliana* XVII, 1974, donde se consigna la paginación de la primera edición) [trad. esp.: *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, México, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1962].

planteo desemboca en una teleología de la conciencia. El propio Husserl no se percató sino muy tarde de esta consecuencia, pero la mirada aguzada por la obra de la vejez puede captarla a más tardar en la ampliación de la problemática del objeto a la problemática del horizonte de objeto. En el *horizonte* de objeto se repite aquella estructura de interrelaciones originales y remisiones mutuas que Husserl había descubierto primero en la estructura de la intuición que se cumple del objeto. La "remisión interna", a la que sigue el movimiento de experiencia del objeto, se corresponde con la "remisión externa" que orienta en el horizonte de los objetos, basada en una tipología de la progresión de la experiencia que siempre está comprendida también en el estar dado actual. Esta estructura de remisiones presupone la coherencia sin fisuras ni contradicciones de lo dado que Husserl también denomina la "coherencia normal universal" de la experiencia y en la que se funda el hecho de que evaluemos y hagamos valer como realidad lo que nos está dado; pero la estructura de horizonte es más que la unidad de esta determinación negativa, es algo como una determinación morfológica.[9] La intencionalidad de la conciencia se cumple en última instancia en el más amplio de todos los horizontes, en el "mundo" en tanto la idea polo que regula toda experiencia posible, el sistema que mantiene la coherencia última de todas las posibilidades de la experiencia y dentro del cual recién se pueden confirmar como reales los datos de la experiencia.[10] Así como en sus análisis más antiguos Husserl había descripto los datos sensoriales del sensualismo como rasgos inseparables de la base objetiva, que sólo habían sido objetivados por un acto designado como "énfasis" *[Pointierung]*,[11] el objeto a su vez es aislado y des-

[9] Edmund Husserl, *Husserliana VI*, p. 464.

[10] *Ibid.*, p. 283.

[11] Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen II*, 1, 4ª ed., Halle, 1928, p. 130 (*Husserliana XIX*, 1, p. 136) [trad. esp.: *Investigaciones lógicas I*, trad. de Manuel G. Morente y José Gaos, 2ª ed., Madrid, Alianza, 1985]. Retrospectivamente, Husserl reconoció que en las *Investigaciones lógicas* estaba el punto de partida para seguir desarrollando la problemática del horizonte y el mundo porque no

tacado en el "mundo" en tanto horizonte de todos los horizontes, en un acto análogo al del énfasis. También la "naturaleza" –y esto es lo que interesa en el contexto de nuestro tema– es el resultado de tal "énfasis"; es, por lo tanto, un horizonte de objeto derivado y no de igual origen que el mundo, un horizonte de objeto ya reducido. La naturaleza, eso se insinúa ya aquí, no puede ser el concepto opuesto de la técnica porque en el propio concepto de naturaleza ya hay una deformación y un énfasis, justamente, de la estructura original del mundo.

Pero lo decisivo es que en su obra tardía Husserl extiende a la *historia* el planteo de la intencionalidad de la conciencia. Recién aquí la estructura de horizonte adquiere su sentido pleno. Lo que está copresente en toda experiencia puede ser ahora la memoria de toda una comunidad cultural, su patrimonio de tradiciones, pero también las expectativas que pone en el futuro, que dependen de una conciencia de la posibilidad de cuño muy definido. Si ya el Husserl temprano de las *Investigaciones lógicas* había mostrado en la percepción de la cosa cómo a partir de las *intenciones parciales* se integra una *intención general* que las recorre, es recién en la historia como objeto que este esquema adquiere para él todo su poder iluminador. Ante la mirada del fenomenólogo la historia pierde la apariencia de facticidad: que el ser humano tenga historia sólo

---

había podido resolver allí "los juicios ocasionales y su significado" (Edmund Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, *op. cit.*, p. 177 A). Todo empuja efectivamente a "transferir" la estructura de intencionalidad de la inmanencia del objeto a la trascendencia del objeto, es decir, a la intencionalidad de los *horizontes de situación*, etc. La ocasionalidad de los significados, tan molesta desde la perspectiva de la pretensión eidética, resultó estar condicionada por el hecho insuprimible de que toda vivencia tiene su "horizonte de vivencias no miradas" (Edmund Husserl, *Husserliana* III, p. 201 [trad. esp.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de José Gaos, 2ª ed., Madrid, Alianza, 1985, p. 196]). Que lo no presente esté dado simultáneamente tiene la función de una "idea en sentido kantiano" (*ibid.*, p. 202 [trad. esp.: *Ideas relativas a una fenomenología…*, *op. cit.*, pp. 196 y ss.]). Husserl formula como una "tesis eidéticamente válida y evidente" que "ninguna vivencia concreta puede pasar por independiente en sentido plenario" (*ibid.* [trad. esp.: *Ideas relativas a una fenomenología…*, *op. cit.*, p. 197], mi corrección: "por algo independiente").

puede significar para él que también en el curso de las generaciones y las épocas mantiene lo que está dispuesto irrecusablemente en la estructura básica de la conciencia: la ejecución de la intencionalidad. En un apunte de 1936,[12] publicado ya en 1939 por Eugen Fink, Husserl puso de relieve, tomando como ejemplo la historia de la geometría –ejemplo por cierto muy adecuado a su intención–, la diferencia entre una mera historia fáctica y su forma de considerar la historia como una "estructura interna de sentido":

> Toda historia fáctica se queda en el nivel de lo incomprensible porque, infiriendo siempre sólo de manera ingenua e irreflexiva de los hechos, jamás convierte en tema el suelo general de sentido sobre el que se asientan tales inferencias en su conjunto, jamás ha investigado el poderoso apriori estructural que es inherente a ese suelo.[13]

La "historia interna" exigida aquí no sólo tiene el derecho sino que tiene la obligación de tender a la "cuestión suprema de una teleología universal de la razón".[14] De ese modo, el objeto "historia" recibe, en la última consecuencia de la fenomenología, la siguiente definición: "Desde el comienzo mismo la historia no es otra cosa que el movimiento vivo de coexistencia e imbricación de la formación original de sentido y la sedimentación de sentido".[15]

Pero esta definición de la historia no es sólo una cuestión de cómo manejarla desde una perspectiva científico teórica, sino que es al mismo tiempo la definición de la autodeterminación y la responsabilidad propia encomendadas a todos los sujetos que viven en la historia y contribuyen a consumarla, de la autodeterminación a su función en la historia. Ahora bien, veremos que el problema de la técnica tiene que ver esencialmente con la *responsabilidad* hu-

[12] Edmund Husserl, *Husserliana* VI, pp. 365 y ss.
[13] *Ibid.*, p. 380.
[14] *Ibid.*, p. 386.
[15] *Ibid.*, p. 380.

mana por la historia, antes aun de que haya podido hacerse perceptible y causar efecto que la técnica determina en lo real la existencia del ser humano, que decide incluso sobre su posibilidad.

3.

En la concepción que Husserl tiene de la historia hay un peculiar trozo de herencia cartesiana: la historia, en tanto el proceso de fundamentación y despliegue de sentido que él ve, tiene un *comienzo*. Esto de ninguna manera se sobreentiende, si tenemos en cuenta que el individuo siempre se encuentra ya "comprendido" en la historia y que por esa razón no podemos tener una experiencia de tal comienzo. Claro que para el conocedor de Descartes hay un modelo que está dado en la determinación del pensador que desde hace tanto tiempo es considerado el fundador de la modernidad, de comenzar por única vez en su vida y por lo tanto de una vez y para siempre con el asunto del conocimiento bien desde el principio y desde el fondo. No es necesario que entremos aquí en una discusión sobre el cartesianismo de Husserl[16] para poder percibir sin lugar a dudas la impresión perdurable que produjo aquella decisión de Descartes sobre la propia empresa de Husserl. Por eso puede haber para él algo como la decisión cartesiana por el comienzo radical también como *fundación originaria* de la historia intelectual europea en su totalidad: cuando los griegos abrazan por primera vez la actitud teórica. Poder hablar aquí de una "reorientación" presupone un estado primario que aún no estaba marcado por la teoría sino por una "actitud natural, elemental, por la vida originalmente natural"; y este estado se corresponde con la "primera forma originalmente natural de las culturas".[17] La historia europea se despliega a partir de una decisión por un "estilo [...]

[16] Véase al respecto Ludwig Landgrebe, "Husserls Abschied vom Cartesianismus", en *Philosophische Rundschau*, año 9, 1962, pp. 133-177.

[17] Edmund Husserl, *Husserliana* VI, p. 327.

firme de la vida de la voluntad de la humanidad europea".[18] Esta imagen del comienzo histórico se corresponde sin duda con el *ethos* del filosofar y de la imagen del ser humano que para Husserl era vinculante; pero en el desarrollo del planteo de la fenomenología y de su concepto de intencionalidad de la conciencia es una inconsecuencia suponer semejante *comienzo* de la actitud teórica y hacer que esté precedido por una fase heterogénea de naturalidad original de la actitud humana ante el mundo. Si por su esencia intencional la conciencia humana apunta a la intuición cumplida, el "*telos* de la intencionalidad" puede quedar sin cumplir en su pretensión última, permanecer incluso ignorado, desalojado por otras pretensiones vitales y otras necesidades, pero no se lo puede inventar en cierto modo como algo nuevo, sólo puede salir de su implicación intencional, abrirse paso hacia la formulación y el reconocimiento como la "idea de una tarea". Si la conciencia es intencionalidad, si la posibilidad de la intuición cumplida, de la evidencia, determina la unidad de sus datos, la idea de una elementalidad natural, preteórica, es una ficción mítica.[19]

El doble significado del *mundo de la vida* de Husserl, como posición inicial histórica de la reorientación teórica y como estrato básico siempre copresente de la vida diferenciada en intereses estratificados, hace que este concepto cargue con el peligro de ser puesto en la misma fila que los intentos reiteradamente inútiles de encontrar algo parecido a la "naturaleza natural" y mostrarla como

[18] *Ibid.*, p. 326.

[19] En toda la fenomenología la "continuidad" entre la vida natural de la conciencia y su cumplimiento en la evidencia se sobreentiende hasta tal punto que fue posible hablar, por ejemplo, de "ciencia en el sentido históricamente más antiguo" como un "efecto de la razón teórica que se produce en forma ingenua e irreflexiva" (Edmund Husserl, *Formale und transzendentale Logik, op. cit.*, p. 1). Y la evidencia podía definirse como un "modo universal de la intencionalidad, relativo a toda la vida de la conciencia, por ella la conciencia tiene una estructura teleológica universal, un estar apuntando a la 'razón' e incluso una tendencia constante hacia ella" (*ibid.*, p. 143). Pero el gran llamado ético de la empresa de *Crisis* requería algo como un acto de voluntad responsable y vinculante en el comienzo de nuestra "auténtica" historia.

norma de la vida original y realmente adeudada. Lo que se le opone es la definición de mundo de la vida que ha dado Husserl, como un "universo de sobreentendidos previamente dados".[20] Pero en Husserl "lo sobreentendido" de ninguna manera es un valor positivo, no expresa la protección de la existencia en lo sólido e incuestionable. Al contrario: lo sobreentendido es el concepto opuesto a la "comprensión de sí mismo" que para Husserl tiene que ser la auténtica tarea de una filosofía fenomenológica. La esencia de lo sobreentendido no está sólo en que no se le supone ninguna capacidad para cualquier tipo de no entendido, sino además en que constituye una sanción protectora que desautoriza como un absurdo y un acto de curiosidad toda pregunta que penetre en ese ámbito. De esa índole es el mundo de la vida –con independencia de que se lo considere un protomundo o un mundo simultáneo– como provisión siempre inagotable de lo que existe indudablemente, de lo familiar y, precisamente en ese ser familiar, desconocido. Todo lo que es real en el mundo de la vida interviene en la vida, es usado y consumido, buscado y rehuido, pero permanece oculto en su contingencia, es decir, no es percibido como pudiendo ser también de otra manera. Si Husserl ve el sentido de la historia intelectual europea en "transformar el sobreentendido universal del ser del mundo [...] en una inteligibilidad",[21] y si él presenta su fenomenología como cumplimiento de ese sentido de la historia, precisamente como "disolución de los sobreentendidos [...] en sus incertezas trascendentales",[22] el mundo de la vida en tanto universo del sobreentendido que se autoafirma no puede tener para él un sentido salvador. No puede ser la remoción del mundo de la vida en cuanto tal la que llevó a la historia europea a su crisis moderna; más bien se le haría justicia a Husserl diciendo que fue la forma de esa remoción, su ilegitimidad como explotación abusiva, la que condujo a la crisis. No fue la reorien-

[20] Edmund Husserl, *Husserliana VI*, p. 183.
[21] *Ibid.*, p. 184.
[22] *Ibid.*, p. 187.

tación teórica que decidió la salida del mundo de la vida, sino su ejecución *inconsecuente* la que hizo que todo el proceso se volviera crítico. Y de la misma manera, la tecnificación no es la alternativa al mundo de la vida, sino la autorrealización de la inconsecuencia de la reorientación teórica. Si ahora miramos más detenidamente este análisis, también se aclara la definición de la técnica como ciencia "aplicada", que parece tan obvia; como se verá, para Husserl la tecnificación es la forma en que se manifiesta una ciencia que aún no es o que ya no es transparente para sí misma y entendible en la consumación de su sentido. Y entonces recurrir al mundo de la vida adquiere su función precisamente porque se busca en el ocultamiento de lo sobreentendido la prefiguración de las formas adecuadas de acceso al descubrimiento. En Husserl no hay una inocencia de lo que él denomina la "experiencia natural"; más bien hay que conocer y asumir su culpa para poder honrar las deudas que penden sobre nosotros; de modo que ya la experiencia natural en su totalidad realiza "una especie de abstracción" que luego "induce al pensamiento filosófico a la absolutización de meras abstracciones".[23]

Si Husserl ve la esencia de las ciencias naturales modernas en una *abstracción* determinada, subyacente, no se trata entonces de un error tardío en la historia intelectual europea sino solamente de la consecuencia tardía de una reducción de la intuición, planteada ya en la experiencia natural. De modo que el mundo de la vida no tiene de ninguna manera la plenitud y la abundancia de un paraíso mítico, y tampoco la inocencia correspondiente. Si Husserl se vio frente a "la gran tarea de una teoría eidética pura del mundo de la vida",[24] no se trataba de un objeto distinguido por la idealidad, sino de obtener una representación límite que debía dar cuenta de la construcción de un comienzo ahistórico de la historia, de una "prehistoria" ateórica, y que tenía que legitimar así la posibilidad de "repetir" un comienzo radical en el pensa-

[23] *Ibid.*, p. 184.
[24] *Ibid.*, p. 144.

miento, pero que a fin de cuentas logró y sólo podía lograr lo opuesto. Para Descartes y para Bacon el problema del "comienzo" había sido más simple, un problema posescolástico: para ellos toda la historia que los había precedido sólo había conducido a un lastre ingente de prejuicios del que era posible deshacerse sin dificultades y que dejaba la tarea de la reconstrucción sin presupuestos. También Husserl había hecho suyo este *pathos* del comienzo radical y lo había vinculado con el requisito metodológico de la *variación libre*, para la que el complejo de representaciones de un mundo era un repertorio disponible y maniobrable a discreción. Con el concepto límite del mundo de la vida, la libertad de la *variación* eidética es reducida a la metodología de la *descripción*; el *fantaseo*, al *panorama sistemático*.[25] El mundo de la vida fue un descubrimiento hecho en el camino del refinamiento constante del principal instrumento metodológico de la fenomenología: la llamada "reducción fenomenológica". Con esta reducción debían excluirse todas las posiciones que no se pudieran reducir a datos inmediatos de la conciencia, sobre todo la *tesis general* de la existencia trascendente de un mundo independiente de la conciencia. Durante el trabajo de afinar constantemente este instrumento de la reducción se vio que no alcanzaba con *excluir* tales posiciones, sino que había que *entenderlas* en su arraigamiento en las estructuras de la conciencia. En el concepto de *tesis general* todavía está implícita la vieja idea fenomenológica de la posible posición inicial de la conciencia, que tal como la hallamos, precipitada e infundadamente, ha elegido sin necesidad la *doxa* del mundo externo real, pero también podría haber renunciado a tal posición o elegido otra. Lo que en un principio debía ser puesto a un costado en el paréntesis de la reducción fenomenológica para liberar el campo de las investigaciones eidéticas independientemente de las posiciones fácticas de la ejecución cotidiana y vital, se llena cada vez más de significado, atrae cada vez más la atención de la fenomenología y, sobre todo, pone fin a la prioridad de la posibilidad

[25] Edmund Husserl, *Husserliana* VI, p. 150.

con respecto a la realidad que existía originalmente en la fenomenología, cuando el hecho de un determinado estado de conciencia, el del mundo de la vida, comienza a reclamar un interés singular. La fenomenología tiene que regresar a su tarea original de la descripción en cuanto se topa con el hecho, aunque también el hecho es incluido en la problemática trascendental. La ficción ya no es "el elemento vital de la fenomenología", y ya no se considera que "la libertad de la investigación eidética" exija "necesariamente operar en la fantasía".[26] Ya hablar de la intencionalidad de la conciencia ha hecho necesario explicar por qué la conciencia no sigue en cierto modo automáticamente su dirección hacia la esencia hasta el cumplimiento, sino que siempre hay que volver a "hacerla entrar en razón". El "universo de lo sobreentendido" del que Husserl habla ahora ya no es solamente el mero concepto de contraste con aquel "universo de lo concebible" al que se tendía originalmente como suma de las metas fenomenológicas.[27] Es que el mundo de la vida es aquel universo que no ha sido y no puede ser elegido desde una actitud libre, sino del que sólo se puede salir mediante una reorientación, tal como sucedió, para Husserl, al comienzo de la historia intelectual europea mediante la "reorientación teórica". Este mundo es el único hecho de los mundos, de él no puede quedar dicho implícitamente: "Estoy por encima del mundo",[28] su validez –precisamente porque la sanción de lo sobreentendido forma parte de su definición– no puede ser suspendida de manera arbitraria. Allí el mundo de la vida se diferencia radicalmente en Husserl del mundo histórico fáctico, que no sólo puede ser considerado "una de las posibilidades mentales" por el fantaseo libre,[29] sino que respecto de su curso y estado fáctico la fenomenología despierta la esperanza de revisar la dirección de su sentido.

[26] Edmund Husserl, *Husserliana VI*, pp. 162 y ss.
[27] Edmund Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, *op. cit.*, p. 220.
[28] Edmund Husserl, *Husserliana VI*, p. 155.
[29] *Ibid.*, p. 383.

4.

En este punto parece que hemos perdido de vista irremediablemente nuestro tema. En el fondo hemos estado hablando siempre y solamente del mundo de la vida como el repertorio presupuesto para la remoción teórica. ¿Qué tiene que ver eso con la tecnificación? Pero precisamente aquí nos encontramos con la posibilidad propia de analizar el problema bajo aspectos de la fenomenología de Husserl. El mundo de la vida es, por cierto, aquel hecho que envuelve y oculta esencialmente su propia facticidad en tanto se presenta a sí mismo como el universo de lo sobreentendido; pero al mismo tiempo eso significa que toda reorientación que salga de este mundo de la vida, sobre todo y de manera singular la reorientación teórica, tiene que tornar insoslayablemente llamativa esta facticidad de la realidad ya dada de manera inmediata. La teorización saca afuera la contingencia del mundo de la vida y la convierte en el impulso agudo de la pregunta que brota en nuestro pensamiento sobre el mundo a más tardar al término de la Antigüedad: por qué lo dado es así como lo hallamos. Husserl no vio, o ya no vio, el problema de la tecnificación desde esta perspectiva, tan sugerida por sus investigaciones. En esta cuestión Husserl queda atado a la constatación histórica, totalmente acertada, por supuesto, de que la técnica moderna no sería imaginable sin el auge de las *ciencias naturales* modernas. Durante mucho tiempo esta relación de dependencia se interpretó en el sentido de que la técnica desarrolla autónomamente sus posibilidades constructivas recurriendo al repertorio de resultados de las ciencias naturales, al que éstas han tendido desde la pura teoría, de modo que la técnica se puede definir como la suma de aplicaciones de los resultados teóricos. Desde el punto de vista histórico, hoy es indudable que el enfoque específico de los problemas de las ciencias exactas y naturales a comienzos de la Edad Moderna ya contiene un elemento técnico. Por su pretensión, las hipótesis de las ciencias exactas y naturales fueron y son instrucciones para construir los fenómenos que se proponen explicar, y la identidad del fenó-

meno que se hace realidad en el experimento es la verificación ideal de la hipótesis. Ese criterio permitió dejar conscientemente de lado si la propia naturaleza ha tomado ese mismo u otro camino para hacer realidad el fenómeno.

Husserl da un paso decisivo más allá de esta concepción, bien asegurada históricamente, del vínculo genético entre las ciencias exactas y naturales modernas y la técnica. Su tesis se podrá formular aproximadamente como sigue: la tecnificación es en primer lugar un proceso inmanentemente teórico, que constituye una consecuencia, pero no la única y legítima, de la remoción del mundo de la vida. Para confirmarlo, Husserl pretende mostrar algo como la "historia interna" de la *idea de ciencia* de la Edad Moderna: para él no se sobreentiende de ninguna manera que esta idea haya tenido que realizarse ejemplarmente como ciencia *exacta y natural*. Este proceso obedece más bien a una decisión previa fáctica que Husserl parafrasea de la siguiente manera:

> Las ciencias exactas y naturales de la Edad Moderna, estableciéndose como física, tienen su raíz en la abstracción consecuente por la que sólo *quieren* ver cuerpos físicos en el mundo de la vida. [...] En semejante abstracción, llevada a cabo con consecuencia universal, el mundo se reduce a la naturaleza abstracta y universal, el tema de las ciencias exactas y naturales puras. Únicamente de aquí ha sacado su posible sentido, en primer lugar, la idealización geométrica y luego toda otra teorización matematizante.[30]

Aquí tenemos otra vez el elemento peculiarmente voluntarista en medio del racionalismo de Husserl: la selección practicada sobre la riqueza de significados del mundo de la vida, la remisión de las "cosas" a objetos físicos, no permiten reconocer un motivo impulsor. Si bien habla de la "reorganización adecuada" del conocimiento precientífico que tiene lugar sobre el suelo del mundo de

[30] Edmund Husserl, *Husserliana* VI, p. 230.

la vida,[31] Husserl no dice cuál pudo ser la finalidad de tal adecuación. Semejante voluntarismo despierta fácilmente la impresión de que el hecho "fundamentado" por él es refutable, y puede ser que este factor tenga importancia aquí. Pero la frase: "La experiencia llana en la que está dado el mundo de la vida es el fundamento último de todo conocimiento objetivo",[32] plantea por principio la exigencia de entender la reorganización del mundo de la vida como mundo objetivo a partir de impulsos del propio mundo de la vida, y no de introducir una suerte de "pecado original" bajo la forma de un acto de voluntad no indagable. En todo caso, nada en el análisis de Husserl indica que este acto de voluntad primario haya apuntado ya a la tecnificación como el último de una serie de pasos, sino que aquí da toda la impresión de que la disponibilidad constructiva es lo que "se consiguió", en cierto modo inesperadamente, al final de una serie acumulativa de modificaciones y logros. Es preciso reconocer la ceguera que impera aquí en su función de contraste con la idea de una teleología de la historia del intelecto europeo; el individuo de la Edad Moderna no se precipitó en su destino técnico viendo lo que hacía: esta premisa le permite a Husserl aprovechar la oportunidad de hacer que ese individuo vuelva a ver con la fenomenología. Es parte de esta ceguera de su extravío fáctico que las ciencias exactas y naturales modernas hayan "olvidado" su propio origen en la reorganización descripta del mundo de la vida y que hayan tenido que mantenerlo en el olvido para no desestabilizar su propia pretensión de hacer realidad la forma definitiva del afán de conocimiento humano. Recubrir esta limitación histórica le permite a la conciencia moderna creer que las ciencias exactas, con ayuda de las matemáticas, pueden descubrir y exponer el "mundo en sí verdadero", oculto en cierto modo tras las manifestaciones. El *recubrimiento* de la génesis de este mundo objetivo exacto mediante abstracción del mundo de la vida es el fundamento de la naturalidad *indubitable* de esta naturaleza. Así se reconoce el sentido *crítico*

[31] Edmund Husserl, *Husserliana VI*, p. 229.
[32] *Ibid.*

del mundo de la vida buscado por Husserl: al revelarlo como el universo de lo sobreentendido quedaría al mismo tiempo descubierto el carácter de presunto y dudoso del derivado "naturaleza" en tanto sobreentendido. Vemos cómo toda la eficacia de este complejo depende del hecho de que el mundo de la vida quede exento de responsabilidad por la abstracción practicada en él.

Para Husserl, el olvido del origen del mundo abstracto de objetos con una corporalidad física de acceso exacto está atestiguado en la consecuencia inmanente del perfeccionamiento de sus recursos de representación matemática. Este perfeccionamiento tiene una tendencia general a la formalización, es decir, a desechar los elementos concretos. Entre las numerosas expresiones que Husserl usa para este proceso, tal vez sea la de *metodización*[33] la que podemos emplear mejor: porque el *método* es para Husserl la quintaesencia de la tradición y de la transmisibilidad de los logros de origen encubierto.[34] En cuanto el saber excede la capacidad de una vida humana de adquirirlo genuinamente, los presupuestos de la adquisición del conocimiento se transmiten como un conjunto listo de instrumentos, y enseguida se torna dudoso que cada uno que hace uso de ellas y trabaja con ellas pueda reactivar las operaciones originales de fundamentación. La geometría antigua, cree Husserl, tenía conciencia de su origen en la idealización del mundo de los cuerpos; pero cuando se produce la recepción de esa geometría a comienzos de la Edad Moderna, la idealización queda en el olvido y esta circunstancia habilita el manejo puramente técnico de la herramienta heredada. Esto lleva, en el primer nivel de vaciamiento de sentido, a la "aritmetización de la geometría",[35] en un segundo paso a su algebrización, y por último a una "teoría de la multiplicidad" puramente formal, a la construcción de "un mundo en general".[36]

[33] *Ibid.*, p. 68.
[34] *Ibid.*, p. 377.
[35] *Ibid.*, p. 44.
[36] *Ibid.*, p. 45.

El resultado de esta descripción es que la tecnificación es un proceso que se desarrolla en el propio sustrato *teórico*. La geometría se ha convertido en definitiva "en un mero arte de obtener resultados mediante una técnica de cálculo según reglas técnicas".[37] Ya Novalis se quejaba de que la verdadera matemática había "degenerado en Europa en una mera técnica".[38] La tesis planteada aquí se podría formular, usando una metáfora técnica, aproximadamente como sigue: los mundos de la naturaleza descripta por las ciencias exactas y de la técnica, "fenotípicamente" tan distintos, "genotípicamente" son de igual estructura, son mundos de fórmulas. Pero eso significa que tienen en común una "pérdida de sentido" fundamental, un vaciamiento de las operaciones tanto teóricas como constructivas de los actos de intuición que las sostienen y las posibilitan. La tecnificación es "transformación de una formación de sentido originalmente viva" en un método que se puede transmitir sin que vaya acompañado por el "sentido de la fundación originaria", que ha abandonado su "desarrollo de sentido" y ya no permite reconocerlo en la conformidad con la mera función.[39] La técnica no es primariamente un reino de determinados objetos, surgidos de la actividad humana; es, en su origen, un estado de la relación misma del ser humano con el mundo. Pero el dominio del "sentido del método" no sólo significa un cambio de función del proceso teórico, que se ha vuelto disociable de su sustrato intuitivo y puede ser aplicado en tanto esquema disociado a cualquier sustrato, sino un disfraz, una nivelación en el estado de estar dado del mundo para el ser humano. Husserl se sirve aquí de la metáfora del "ropaje de ideas", que hace "que tomemos por verdadero ser lo que es un método".[40] Que la tecnificación lleve a

[37] Edmund Husserl, *Husserliana* VI, p. 46.

[38] Novalis, *Schriften*, ed. de Paul Kluckhohn y Richard Samuel, vol. III, 2ª ed., Darmstadt, 1969, pp. 295 y ss.

[39] Edmund Husserl, *Husserliana* VI, pp. 57-59.

[40] *Ibid.*, p. 52. Sobre la metáfora del "ropaje de ideas" de Husserl, véase Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn, 1960, pp. 82 y ss. [trad. esp.: *Paradigmas para una metaforología*, Madrid, Trotta, 2003].

realidades materiales bien concretas ("máquinas" en el más amplio sentido) ya está decidido y anticipado como una manifestación secundaria en el hecho de que la ciencia y su método mismo se han vuelto semejantes a "una máquina que evidentemente realiza trabajos muy útiles y que en eso es fiable".[41] Aunque no es casual que el fenómeno de la técnica esté representado por el mecanismo real, tampoco esta representación es directa. No es casual que la calculadora sea uno de los primeros sueños e intentos de realización del mundo de las máquinas de la modernidad, y tampoco es casual que el desarrollo de las máquinas de calcular haya llevado a un nivel de perfección en el que su capacidad de rendimiento ya prácticamente es inalcanzable para el cerebro humano. El mundo, que ya se ha resignado a manejarse con lo que ya viene siempre terminado y a dejar que el único control en el manejo de los conceptos y los principios terminados sea el éxito, conforme al rigor de una metodología por lo general no comprendida, acaba viéndose impotente ante tanta producción terminada y se limita a proporcionar a sus productos el espacio que necesitan.

Parece ahora como si Husserl, matemático de pura cepa, fuera a difamar los logros y las conquistas de la matemática y de las ciencias naturales que ella ha posibilitado, y como si para él no fuera más que un paso consecuente desear que tales logros pudieran anularse. Pero lo único que le interesa a Husserl es hacer visible de manera ejemplar la fatalidad de la acción humana en sentido amplio allí donde ya no sabe lo que hace, y poner al descubierto la ignorancia activa, por decirlo de algún modo, en tanto raíz de todas aquellas acciones desorientadas que han provocado la desorientación humana en el mundo técnico. Esto no tiene nada que ver con una demonización de la técnica o con su fatalización; pero la no responsabilidad de las disciplinas puramente teóricas, que aceptan su aplicabilidad fortuita como un extra más o menos bienvenido, queda seriamente cuestionada por una perspectiva para la que la praxis no constituye una forma de recurso a la re-

[41] Edmund Husserl, *Husserliana* VI, p. 52.

serva de la teoría, sino en la que se habla de "la praxis que se llama teoría".[42] Pero por supuesto que son dos cosas distintas decir que la línea de la historia que conduce a la tecnificación no era una oferta inexorablemente inevitable al comienzo de la Edad Moderna, y decir, por otra parte, que en la situación actual la tecnificación con el significado preciso que le dio Husserl sigue constituyendo una desviación corregible de la historia. Para Husserl ambos enunciados están íntimamente relacionados: el proceso de constitución de la Edad Moderna no está determinado inequívocamente, encierra una ambivalencia.

Husserl ve la figura decisiva de comienzos de la Edad Moderna en Galileo, con quien comienza "la suplantación de la naturaleza intuida precientíficamente por la naturaleza idealizada".[43] Caracteriza a Galileo como un "genio que descubre y encubre al mismo tiempo":[44] me parece que esta formulación encierra un conocimiento muy profundo. En la historia de las conquistas de la Edad Moderna, el descubrimiento y el encubrimiento están inseparablemente unidos. ¿Pero es una suerte de ley de la historia del intelecto moderno que cada uno de sus descubrimientos fuera conquistado al precio de un encubrimiento? Husserl habría dado una respuesta negativa a esta pregunta; él sólo ve aquí un acoplamiento fáctico, el haber sucumbido fácticamente a una tentación, a la tentación del camino más corto, de la función perfecta. Pero la apelación al origen sigue siendo posible, la exigencia de reactivar el continuo de sentido sigue siendo cumplible. Ya el lenguaje lo evidencia: se habla de encubrimiento, no de destrucción, y es una imagen delicada del nexo de sentido perdido cuando Husserl dice que la ciencia "flota por encima del mundo de la vida como en un espacio vacío".[45] No se puede hacer avanzar la posición del análisis fenomenológico hasta la antítesis.

[42] Edmund Husserl, *Husserliana VI*, p. 449.
[43] *Ibid.*, p. 50.
[44] *Ibid.*, p. 53.
[45] *Ibid.*, p. 448.

5.

Volvemos con esto a nuestro punto de partida: la técnica ya no es entendida aquí a partir de la antítesis con la naturaleza. Ahora podemos decir: se la entiende a partir de una relación con la historia. En la tecnificación tal como la entiende Husserl el ser humano se sustrae a la probidad de la ejecución comprensiva, basada en la intuición original, de su praxis en aquel sentido lato que también incluye a la teoría. Pretende, por decirlo de algún modo, avanzar "a saltos". Omite historia. Se lo puede formular con mayor rigor en el marco de la terminología fenomenológica: en la tecnificación el ser humano se limita a las posibilidades del *entendimiento* y se sustrae a la pretensión de la *razón*. Husserl relacionó esta distinción conceptual kantiana con la intencionalidad de la conciencia: la razón es intención cumplida, posesión acabada del objeto en la plenitud de sus aspectos, o por lo menos mantener la apertura a esa plenitud. El entendimiento es el manejo de intenciones vacías, de presunciones tomadas por las cosas mismas, o –para expresarlo con una metáfora de técnica bancaria, cara a Husserl– "un método de cambio y conversión que se basa nada más que en los bonos del Tesoro".[46] Ahora bien, la disposición interna esencial de la conciencia, en virtud de su intencionalidad, es constantemente "hacer entrar en razón el entendimiento", canjear los bonos del Tesoro por los valores reales que los respaldan. La historia ejecuta esa disposición, la actualiza; la tecnificación, en cambio, interrumpe ese proceso, acrecienta constantemente los *valores sígnicos*, las representaciones nominales, los bonos sin respaldo; es, para quedarnos en el ámbito de las metáforas, generar posesiones en lugar de fundamentar la propiedad, o ejercicio del dominio sin considerar su legitimidad.

Quisiera mostrar con un ejemplo lo que ha sido visto y descubierto aquí efectivamente en la cosa misma. Elijo el ejemplo primitivo del timbre de una puerta. Están los viejos modelos mecánicos

[46] Edmund Husserl, *Husserliana* II, p. 62.

de los timbres de cadena o giratorios: cuando uno los acciona todavía tiene la sensación directa de generar el efecto deseado en su especificidad, porque entre la mano que actúa y el sonido que se produce existe un nexo adecuado, es decir que cuando estoy ante esta clase de dispositivos no sólo sé lo que tengo que hacer, sino además por qué lo tengo que hacer. No pasa lo mismo con el timbre eléctrico, que se acciona mediante un botón: la acción que ejecuta la mano se conecta con el efecto de manera muy inespecífica y heteromorfa. Ya no generamos el efecto, sólo lo desencadenamos. El efecto deseado nos aguarda ya listo en forma de aparato, por decirlo de algún modo, nos oculta incluso cuidadosamente su condicionalidad y la complejidad de su generación, para sugerirse ante nosotros como lo que está disponible sin esfuerzo. Por esa sugerencia del estar siempre listo, el mundo técnico, con independencia de todos los requisitos funcionales, es una esfera de carcasas, cubiertas, fachadas inespecíficas y puertas ciegas. La parte humana del funcionamiento es homogeneizada y reducida al mínimo ideal de oprimir un botón. La tecnificación hace que las acciones humanas sean cada vez más inespecíficas. No diré nada aquí sobre el simple fenómeno físico de que la diferencia entre un timbre mecánico y uno eléctrico reside objetivamente en que en un caso somos nosotros los que debemos suministrar la energía necesaria para el proceso, mientras que en el otro tomamos energía externa ya disponible. En nuestro contexto es decisivo el criterio fenomenológico de cómo se ofrecen los datos de la experiencia inmediata. En el ideal que representa "oprimir un botón" hay un escamoteo de la inspección (en el sentido más literal de mirar el interior) que es autocelebratorio: orden y efecto, directiva y producto, voluntad y obra han acortado su distancia al mínimo, se han acoplado con tanta facilidad como en el ideal secreto de toda productividad poscristiana, el "¡Hágase!" del comienzo de la Biblia. En un mundo que se caracteriza cada vez más por las funciones de desencadenamiento, las personas necesarias para las funciones inespecíficas son cada vez más intercambiables, pero también son cada vez más confundibles los desencadenantes. Para seguir con

el botón del timbre: cuántas veces tocamos un timbre en un pasillo cuando en realidad lo que teníamos "en mente" era la luz. Detrás de cada uno de esos desencadenantes se esconde una larga historia previa de descubrimientos humanos, todo un complejo de invenciones; pero el desencadenante está "presentado" de tal manera que en su uniformidad abstracta nos encubre y escamotea todo esto: mal "producto" el que permite mirar en sus entrañas. El modo en que se exhibe el objeto técnico no sólo rehúsa toda pregunta curiosa en tanto posible inspección de quien no quiere pagar o quiere ganar él lo que vale el secreto del funcionamiento, sino que parece hacer todo lo posible por impedir incluso que surjan preguntas, y no sólo las que tienen que ver con el secreto de construcción y el principio de funcionamiento, sino sobre todo las que tienen que ver con el derecho de existencia. Lo siempre listo, lo que se puede poner en funcionamiento y está disponible con sólo oprimir un botón, no justifica su existencia, ni desde su origen teórico ni desde las necesidades y los impulsos de la vida a la que dice servir. Está legitimado desde el momento en que se lo pide, se lo compra, se lo recibe y se lo pone en funcionamiento; existir no presupone necesidades que doten de sentido, sino que requiere e impone por su parte necesidades y dotación de sentido. Para eso primero hay que generar, eventualmente, toda una capa artificial de motivos y ficciones de validez, fabricarla a su vez con despliegue técnico. El ideal de tal manipulación es revestir de sobreentendido el producto artificial; el sobreentendido hace enmudecer todas las preguntas sobre si algo es necesario, si tiene sentido, si es humano, si se justifica de alguna manera. En un momento determinado, la realidad artificial, el foráneo entre todas las cosas que ya vienen con la naturaleza, se hunde en el "universo de los sobreentendidos", en el mundo de la vida.

La relación entre mundo de la vida y tecnificación es más complicada de lo que la vio Husserl. El proceso analizado por Husserl de encubrimiento de lo descubierto sólo alcanza su *telos* cuando lo que había devenido no sobreentendido en el preguntar teórico regresa a la indubitabilidad. De manera incomparable-

mente más perfecta que con el mimetismo de las carcasas lo técnico se torna invisible como tal cuando está implantado en el mundo de la vida. La tecnificación no sólo corta el contexto de fundamentación del comportamiento teórico que sale del mundo de la vida, sino que empieza a su vez a regular el mundo de la vida cuando la esfera en la que *todavía* no planteamos preguntas se vuelve idéntica a aquella en la que *ya* no planteamos más preguntas, y cuando lo que controla y fundamenta la ocupación de ese campo de objetos es la dinámica inmanente de lo técnicamente siempre listo, la irrefutabilidad de la producción que se equipara al poder de la naturaleza. Lo que se revela como la "teleología" propia del proceso de tecnificación es que ese proceso subordine al mundo de la vida como magnitud dependiente no sólo al producir cosas y servicios, sino al hacer fabricable lo que en apariencia es improducible: el sobreentendido.

Suspendemos aquí el análisis que debía mostrar el aporte de la fenomenología al problema de la "cosa misma" y seguimos con el verdadero interés de Husserl por esta problemática en el escrito sobre la *Crisis*, un interés que a primera vista apunta más a la terapia que al diagnóstico. En una situación en la que el propio Husserl había sido condenado al silencio en Alemania y su fenomenología ya había sido barrida por la ola de la ontología existencial, él está imbuido de la fe en una misión secular de este filosofar. Una terapia de la crisis que había madurado en la tecnificación no podía significar para Husserl que se pudiera anular o siquiera detener una evolución que en cada uno de sus últimos resultados implicaba un factor más de dependencia para la posibilidad de existencia del ser humano. Pero sin lugar a duda la terapia significa para Husserl que hay que "recuperar" algo. Esta idea de una consumación que reitera o recupera una génesis que en última instancia es siempre la intencionalidad de la conciencia misma tiene un vínculo esencial con la concepción de la fenomenología. Si el análisis de la tecnificación dio como resultado que en su proceso se había omitido, excluido y salteado la justificación auténtica de todos los pasos, la actitud fenomenológica parece casi lo

más apropiado como un contraataque terapéutico en el que se pueden recuperar las preguntas, olvidadas y disimuladas en la tecnificación, sobre las bases, el sentido de la fundación originaria y la consiguiente explicación del sentido. La fenomenología pretende restituir la historia, en un sentido absoluto. Es su exigencia fundamental: "Repetimos toda la historia ya sucedida de operaciones subjetivas".[47] El conocimiento fenomenológico es por sí mismo, por la pura presencia de su realización tardía en la historia del intelecto europeo, el remedio radical para una crisis radical: así lo ve Husserl. El conocimiento fenomenológico reacciona en cierto modo como un antibiótico a la estructura inmanente y al crecimiento del proceso de carácter crítico. Es en sí mismo resistencia contra la formalización de las operaciones teóricas, que fundamenta la esencia de la tecnificación, de modo que jamás puede "experimentar la transformación imperceptible en una mera *tekhne*", sino que puede efectuar aquella "reactivación de las actividades originales" capaz de reconducir "la ciencia degenerada en arte, en *tekhne*" a la obligatoriedad de la responsabilidad teórica, si nos entregamos aquí por un instante a la fe de Husserl. En tanto "conocimiento que contempla", la fenomenología misma es "la razón que se propone, justamente, hacer entrar en razón el entendimiento".

En plena época de la técnica y del mundo tecnificado, la gran autoconciencia, la magnífica autoconciencia del anciano Husserl está en haber obtenido, en las 40 mil hojas de un pensamiento del que ha sido su propio actuario, la antitoxina de la tecnificación que le causa espanto. A lo siempre listo le contrapone lo siempre inicial del pensamiento filosófico, que es lo único que puede "captar una nueva voluntad de vida",[48] y llamando a permanecer fiel a sí mismo en la consecuencia teleológica de un sentido idén-

[47] Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*, ed. de Ludwig Landgrebe, Hamburgo, 1948, p. 48 [trad. esp.: *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, redacción y ed. de Ludwig Landgrebe, trad. de Jas Reuter, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, p. 52].

[48] Edmund Husserl, *Husserliana VI*, p. 472.

tico, abrazado una vez, opone resistencia a un mundo que únicamente por la facticidad de su presencia masiva es capaz de demostrar que tiene sentido.[49]

6.

Una *confrontación* con las ideas de la *Crisis* de Husserl no debería renunciar a las conquistas de la investigación fenomenológica de la cosa presentes allí, y el modo más fructífero de exponerla podría ser, probablemente, el de una crítica inmanente. Una idea que me parece que seguirá siendo clarificadora es que la tecnificación, en el sentido de una pérdida de autocomprensión y responsabilidad propia, es una transformación que surge en el seno del proceso teórico completo. No me parece que tenga el mismo grado de seguridad ver esta transformación, como lo hace Husserl, como un fenómeno *patológico*, una modificación que se ha declarado fácticamente o que ha sido puesta voluntariamente en la conciencia, un extravío en la autorrealización de la intencionalidad de la conciencia. Es este presupuesto, por otra parte, el que le permitió a Husserl ofrecer su fenomenología como terapia. ¿Pero es un presupuesto correcto? Esta pregunta debe responderse desde las propias premisas de Husserl.

En la imagen que Husserl tiene de la historia, la "teleología inmanente de la humanidad europea" comienza con los griegos como un "interés nuevo por el universo".[50] Este interés nuevo encerraba "infinitudes intencionales" que sólo podían hacerse efectivas y reales en una humanidad "que, viviendo en la finitud, viva hacia polos de la infinitud".[51] En esta fórmula Husserl pronuncia una *antinomia* decisiva que también domina inadvertidamente su propia fenomenología. Ya en 1913 Husserl escribe que en la inten-

[49] Edmund Husserl, *Husserliana VI*, p. 486.
[50] *Ibid.*, pp. 319 y ss.
[51] *Ibid.*, p. 322.

cionalidad de la conciencia cada propiedad dada de una cosa "nos arrastra a secuencias infinitas de la experiencia; que toda multiplicidad empírica, por dilatada que sea, deja abiertas más y más y siempre nuevas determinaciones de la cosa y así *in infinitum*".[52] Pero igualmente necesario es que este ser arrastrados quede privado de cumplimiento; las expresiones "trabajo infinito" y "tareas infinitas" recorren toda la obra del fundador de la fenomenología. Lo que él ve ante sí son "verdaderas infinitudes de hechos jamás investigados";[53] no se percibe pánico cuando habla de la "infinitud del trabajo",[54] "trabajo" es en general una de las palabras características del lenguaje de Husserl.[55] La idea de una evidencia obtenible por doquier en forma definitiva, que subyace a la promesa temprana de una "filosofía como ciencia estricta" (1910), se ha desintegrado en una complicada pluralidad de evidencias, y respecto de la evidencia adecuada queda "abierto si no reside por principio en lo infinito".[56] Si es cierto que la Edad Moderna ha sacado a la luz la consecuencia de la "idea de una infinitud de tareas", todavía latente en el concepto de ciencia de la Antigüedad, la fenomenología de Husserl es una exacerbación extrema de esa pretensión *infinita* impuesta a una existencia *finita*. El *pathos* de la idea de infinitud encubre la contradicción: la exigencia de la evidencia absoluta y de la radicalidad de las fundamentaciones y los análisis genéticos del sentido incurre ella misma en un error res-

[52] Edmund Husserl, *Husserliana* III, p. 14 [trad. esp.: *Ideas relativas a una fenomenología pura..., op. cit.*, p. 21].

[53] Edmund Husserl, *Husserliana* I, p. 79 [trad. esp.: *Meditaciones cartesianas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004].

[54] *Ibid.*, p. 119.

[55] Del léxico de Husserl se podría extraer todo un mundo verbal de trabajo y talleres, con frecuencia acumulado en un espacio reducido, como por ejemplo en *Husserliana* VII, pp. 142, 144, 146 y ss., 150, 191, 204. También es característico el plural casi lujurioso: "Verdaderas infinitudes de trabajo descriptivo" (*Husserliana* VII, p. 110). Helmuth Plessner tiene razón cuando caracteriza la fenomenología como un "modo de integrar la filosofía al mundo moderno del trabajo" (*Husserl in Göttingen. Rede zur Feier des 100. Geburtstages Edmund Husserls*, Gotinga, 1959, p. 9).

[56] Edmund Husserl, *Husserliana* I, p. 55.

pecto de la idea de una infinitud del trabajo teórico exigido. La evidencia y la radicalidad de la fundamentación requieren que el pensamiento retorne al comienzo absoluto, y eso para cada existencia que pretenda volverse transparente para sí misma, tal como lo había exigido Descartes con su *semel in vita funditus denuo.** Una infinitud del trabajo a realizar, en cambio, requiere poder convertir lo que ya ha sido hecho históricamente en presupuesto de lo que todavía hay que hacer, es decir, su funcionalización como patrimonio de conocimiento aprendible y como metodología adoptable. Sólo así se puede desplazar cada vez más hacia lo no transitado el punto de partida del avance. Y la *formalización* no es sino la forma más manuable, más aprovechable, de tal *funcionalización* de lo que ya ha sido hecho; pero a la vez potencialmente ya es tecnificación, porque lo que puede ser formalizado –es decir, lo que obtiene su aplicabilidad con independencia de la posibilidad de comprender su ejecución–, en el fondo ya está también mecanizado, aun cuando todavía no hayan estado preparados los mecanismos reales para su almacenamiento y asociación regulada. Toda metodología pretende generar una *reiterabilidad exenta de reflexión*, una base creciente de presupuestos que, aunque siempre está también en juego, no siempre necesita ser actualizada. No es posible salir de esta antinomia de filosofía y ciencia: el ideal de conocimiento de la filosofía se resiste a la metodologización; la ciencia como pretensión infinita de un ser finito la impone forzosamente. Fue la ilusión escolástica de una razón que se desautorizaba a sí misma en su afán de saber la que hizo aparecer por última vez en armonía la filosofía y la ciencia. La separación de la filosofía y la ciencia –gracias a la idea filosófica de la ciencia– fue el pasaje a la tecnificación en el sentido moderno, heterogéneo a toda la técnica anterior del ser humano. Pero esa separación era necesaria y legítima. Aquí es donde cobra forma la crítica a la po-

* "Una vez en mi vida [...] de nuevo, desde los fundamentos", véase "Meditación primera", en René Descartes, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, trad., prólogo y notas de Manuel García Morente, 4ª ed., Madrid, Espasa Calpe, 1981, p. 115. [N. de la T.]

sición de Husserl. La pérdida de sentido de la que habla Husserl es en verdad una renuncia al sentido, autoimpuesta como consecuencia de la pretensión teórica. No se puede celebrar "convertirse en una humanidad de las tareas infinitas"[57] y negarse a la vez a pagar el precio de esa conversión.

Husserl podría haber estudiado esta problemática ya en su gran modelo Descartes, quien inicialmente creyó que la realización de su programa científico podía ser asunto de *una* vida, de su propia vida. El tratado del método es ya el resultado de una profunda resignación, porque indica sobre todo el procedimiento para poder poner lo que ya se ha logrado a disposición de otros miembros de una humanidad investigadora y de la serie de generaciones en ella, y hacerlo de manera tal que no haya que renovar todas las veces la situación filosófica originaria del comienzo radical. Ante esta implicación de la idea del método, la idea de tornar disponible la cadena de deducciones por analogía con la serie numérica para hacer un recorrido cada vez más rápido, cada vez menos dependiente de la memoria engañosa, es un elemento episódico, aunque muy significativo, porque aquí se percibe la vacilación que precede inmediatamente al paso hacia la formalización. Leibniz probablemente planteó todo el problema por primera vez en su confrontación con Descartes.[58] Leibniz confronta el ideal de conocimiento de Descartes, tomado supuestamente de la matemática, conforme al cual no se debe seguir adelante en la deducción si la

[57] Edmund Husserl, *Husserliana* VI, p. 325.

[58] Gottfried Wilhelm Leibniz, "Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum", en *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. de Carl Immanuel Gerhardt, vol. IV, Berlín, 1880, p. 355 [trad. esp.: "Advertencias a la parte general de los principios de Descartes", en *Escritos Filosóficos*, ed. de Ezequiel de Olaso, trad. de Tomás Zwanck, Buenos Aires, Charcas, 1982, pp. 413 y ss.]. El paradigma de los matemáticos contrapuesto al cartesianismo arroja: "Nam si voluissent differre theorematum aut problematum inventiones, dum omnia axiomata et postulata demonstrata fuissent, fortasse nullam hodie Geometriam haberemus" (*ibid.*) ["Pues si hubieran querido postergar los descubrimientos de los teoremas o problemas hasta que se hubieran demostrado todos los axiomas y postulados, hoy quizá no poseeríamos geometría", Gottfried Wilhelm Leibniz, "Advertencias...", *op. cit.*, p. 415].

prueba no es enteramente concluyente, con el procedimiento seguido efectivamente por la geometría desde Euclides, que ha aceptado, dice Leibniz, renunciar a más de una prueba, convirtiéndose así en un *ars progrediendi*: si hubiera diferido la elaboración de sus teoremas y problemas hasta que estuvieran probados todos los axiomas y postulados, quizás hoy todavía no habría geometría: la renuncia a la prueba, el aplazamiento de las exigencias más estrictas como condición de posibilidad del progreso del conocimiento.

En los propios análisis fenomenológicos de Husserl tampoco faltan elementos de irrealizabilidad que resultan de la antinomia de infinitud e intuición. En las síntesis de la intuición empírica siempre y necesariamente tiene lugar una selección de los aspectos de la cosa, en el contínuum de los matices en cierto modo se realizan saltos porque el ideal del recorrido de todas las perspectivas posibles, equivalente en lo empírico a la intuición pura, es irrealizable. "La intuición pura correspondiente a una cosa empírica, intuición que nos es rehusada, está comprendida en cierto modo en la intuición sintética completa de la misma, pero en un modo disperso, por decirlo así, y mezclada de continuo con representantes signitivos."[59]

Pero eso significa que en el nivel elemental más bajo de sus operaciones el intelecto humano siempre se encuentra ya en proceso de formalización. Es casi inevitable que aun en el *pathos* del escrito sobre la *Crisis* Husserl no pudiera callar la escisión de la intencionalidad entre el progreso y la intuición cumplida. La solución que Husserl sugiere desemboca en una suerte de función vicaria de la filosofía para la ciencia: lo que ésta ha omitido y sal-

[59] Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen* II, 2, 3ª ed., Halle, 1922, p. 99 [trad. esp.: *Investigaciones lógicas* II, trad. de Manuel G. Morente y José Gaos, 2ª ed., Madrid, Alianza, 1985, p. 669]. Que se hable de la "intuición que nos es rehusada" de la cosa empírica parece señalar aquí todavía que se deja por lo menos abierta la posibilidad de un intelecto originario en sentido kantiano. La posterior descripción eidética del objeto físico absolutiza su constitución discursiva (Edmund Husserl, *Husserliana* III, p. 371); esto no cambia en nada el hecho de que para el intelecto finito la discursividad sea necesariamente deficiente y vaya salvando sus "lagunas".

teado en su impetuoso progreso aquélla va a buscarlo y lo recupera. Así al menos se puede entender el siguiente texto, tan importante como oscuro:

> En sí, el progreso de la matemática concreta a su logicización formal y la autonomización de la lógica formal ampliada como análisis puro o teoría de la multiplicidad es algo muy legítimo, incluso necesario: lo mismo que la tecnificación con la entrega, por momentos por entero, a un pensamiento meramente técnico. No obstante, todo eso puede y debe ser un método entendido y ejercitado con plena conciencia. Pero sólo lo será si se ha procurado evitar que se produzcan peligrosos desplazamientos de sentido, haciendo que siempre esté disponible en acto la dotación de sentido original del método, gracias a la cual éste tiene el sentido de una actividad para conocer el mundo; más aún: que se lo libere de toda tradicionalidad no indagada, que ya en la primera invención de la nueva idea y del nuevo método hizo entrar factores de confusión en el sentido.[60]

Esto seguramente quiere decir, o por lo menos podría querer decir, que la legitimidad de la tecnificación reconocida aquí funda un rol históricamente nuevo de la filosofía, que ya no es preceptor (porque ahora compensa las consecuencias de su propia precepción): su función es la de administrar vicariamente el tesoro de las estructuras de sentido que la tecnificación se ha salteado.

Quisiera poner todo este complejo de interpretación fenomenológica de la técnica en un contexto histórico mayor aún. La *implicación de infinitud* de la fenomenología forma parte de la serie de tradición fundamentada de nuestra historia intelectual que se puede designar como *platonismo*. Una evidencia que recién es alcanzable en lo infinito sólo tiene un sentido movilizador de la existencia humana en un entramado intelectual en el que la *verdad* no sólo esté reconocida como un valor absoluto sino que también esté

[60] Edmund Husserl, *Husserliana VI*, pp. 46 y ss.

en una relación de condicionamiento con la *realización de la existencia* humana. La evidencia adecuada como meta de todo camino intelectual –dicho en términos históricos: la intuición inmediata de las ideas– es el núcleo de todo platonismo. Pero allí también está la razón de que el rechazo de la sofística por parte de Platón implicara la *exclusión de la técnica de la legitimidad intelectual de la tradición europea*. La sofística había desarrollado la idea de un saber hacer formal, de una potencia intelectual inespecífica; es decir, había disociado el *entender de una cosa* del *entender la cosa* y en el fondo había hecho de la omnipotencia el ideal de su praxis de formación, ideal que subordina de antemano todo lo teórico. La más arbitraria de las posibilidades de transferencia de un saber hacer formal, a disposición de cualquier objetivo concreto –es decir, el "método" puro–, se había manifestado en la retórica y la dialéctica de los sofistas (es significativo que haya sido en la tradición de esas disciplinas que se desarrolló el lenguaje especial del comportamiento técnico y de las operaciones técnicas). La oposición socrático-platónica no solamente rechazó esta preeminencia del saber hacer puro, sino que le quitó toda base a la inclusión de potencias puramente formales en la imagen de la realización de la existencia humana. Esto ha determinado nuestra tradición, ha entrado incluso en la formación de la idea cristiana de la bienaventuranza eterna como una *visio beatifica* en la identidad perfecta de teoría y felicidad. La "tarea infinita" de Husserl es la misma respuesta a la pregunta por el sentido último de la existencia humana, aunque con una diferencia decisiva: ante la tarea infinita, el ser humano individual y concreto necesariamente no puede cumplir ni estar cumplido, sino únicamente ingresar como funcionario a un contexto que lo trasciende. La infinitud de la teoría en tanto "investigación" requiere la posibilidad de transferencia, metodologización, formalización, tecnificación. La posición sofista reaparece en un punto determinado sobre el suelo platónico: el ser humano concreto no es en absoluto sujeto posible de una tarea infinita, ese sujeto debe ser constituido artificialmente en forma de sociedad, de nación, de humanidad, de ciencia, y en tanto principio que impera sin con-

templaciones frente a la pretensión de felicidad del individuo. Antes de que la sociedad industrial tecnificada funcionalizara al ser humano, la idea de ciencia moderna ya había efectuado ejemplarmente ese acto elemental de la historia moderna. La autoexploración trascendental de la subjetividad que Husserl puso en marcha es uno de los intentos –y tal vez el más relevante– de restituir la sustancia perdida. Pero el destino de la propia fenomenología no sólo está marcado por lo que le ha sobrevenido desde afuera, sino por la conciencia, despertada esencialmente por ella misma, de que el sujeto filosófico está perdido ante su pretensión de autofundamentación radical y de autojustificación infinita.

7.

La fenomenología, como se ha visto, no puede eludir las consecuencias cuyas premisas ella misma ha expuesto en estado puro. La salida del mundo de la vida, es decir, del "universo de los sobreentendidos", no fue sólo el comienzo del proceso intelectual europeo que Husserl veía culminar en su propia fenomenología, sino también de la transformación de todas las características de sobreentendido de la realidad en contingencia. *Contingencia* significa juzgar la realidad desde la perspectiva de la necesidad y de la posibilidad. Ahora bien, la conciencia de la contingencia de la realidad es lo que fundamenta una actitud técnica frente a lo ya dado: si el mundo dado sólo es un recorte fortuito del margen infinito de lo posible, si la esfera de los hechos naturales ya no irradia una justificación y sanción superior, la facticidad del mundo se convierte en un estímulo taladrante no sólo para juzgar y criticar lo real desde lo posible, sino también para rellenar lo que es sólo fáctico, haciendo realidad lo posible, agotando el margen de invención y construcción, hasta convertirlo en un mundo cultural consistente en sí mismo, justificable por necesidad. Si tenemos que considerar la contingencia, por lo tanto, como estimulante de la toma de conciencia de la potencia demiúrgica del ser humano, se

comprende cómo pudo desarrollarse el *pathos* técnico de la Edad Moderna en correspondencia con la intensificación extrema de la conciencia de la contingencia a fines de la Edad Media.[61] Esta constatación permite que se vea con mayor claridad, una vez más, la función crítica del concepto de "mundo de la vida" en la confrontación de Husserl con la tecnificación moderna. Este concepto de mundo de la vida está formado directamente como una suma de todas las características opuestas a un mundo contingente, pero también a un mundo cuya necesidad interna recién se ha hecho posible en la afirmación contra la conciencia de la facticidad del mundo, es decir, contra un mundo técnico. Que Husserl haya investigado este mundo de la vida en la fase tardía de su pensamiento, y que lo haya hecho antes incluso de que el problema de la tecnificación se hubiera transformado en un problema crítico para él, fue una perentoriedad surgida de la evolución inmanente de la propia fenomenología; porque –y esto es decisivo para nuestro razonamiento– el método fenomenológico es en sí mismo un paradigma de la conciencia de la contingencia, de ese proceso básico que tiene lugar en el sustrato intelectual del mundo técnico que se podría denominar "reversión de lo sobreentendido". Poner en duda los sobreentendidos últimos y más ocultos: se podría decir que ése es directamente el programa de la fenomenología. Hacer del propio mundo de la vida un objeto de la descripción teórica no significa salvar y preservar esa esfera, sino destruir inevitablemente al desnudarla su atributo esencial: lo sobreentendido. El

[61] Fundamenté más en detalle esta tesis en "Nachahmung der Natur. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen", en *Studium Generale*, núm. 10, 1957, pp. 266-280 [reproducido en *Wirklichkeiten, in denen wir leben*, Stuttgart, Reclam, 1981, pp. 55-103; trad. esp.: "'Imitación de la naturaleza'. Acerca de la prehistoria de la idea del hombre creador", en Hans Blumenberg, *Las realidades en que vivimos*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 73-114]; "Ordnungsschwund und Selbstbehauptung. Über Weltverstehen und Weltverhalten im Werden der technischen Epoche", en [Helmuth Kuhn y Frietz Wiedmann (eds.),] *Das Problem der Ordnung. Verhandlungen des VI. Deutschen Kongresses für Philosophie*, Meisenheim, 1962, pp. 37-57; artículo "Kontingenz", en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. 3, 3ª ed., Tubinga, 1959, cols. 1793 y ss.

concepto necesitado y buscado críticamente no puede obtenerse sin suprimir la cosa. Para el fenomenólogo hay que "transformar el sobreentendido universal del ser del mundo –el máximo enigma para él– en una inteligibilidad".[62]

No otra cosa que forzar la contingencia significa, por lo tanto, determinar la ubicación teórica de la fenomenología, conforme a la cual tenemos que "colocarnos por encima de toda esta vida y de esta tradición cultural completa y buscarnos mediante exámenes radicales, individualmente y en comunidad, las posibilidades y las necesidades últimas, desde las cuales podremos tomar posición respecto de las realidades, juzgando, valorando, actuando".[63]

Una filosofía de la "universalidad absoluta, en la que no puede haber ninguna pregunta sin hacer, ningún sobreentendido sin entender",[64] satisface con su pretensión el "*telos* de la intencionalidad",[65] pero también torna virulentas aquellas preguntas que no se pueden satisfacer con respuestas situadas en infinitudes inalcanzables, preguntas que por su naturaleza no toleran el diferimiento teórico sino que provocan esa anticipación del ser humano que la filosofía no puede compensar y que Husserl, justamente, desnudó como naturaleza de la técnica.

De Husserl se ha dicho que "carecía por completo de sentido histórico";[66] pero mientras que se ha creído ver esa carencia en el hecho de que Husserl sólo fuera capaz de proyectar las figuras históricas de la filosofía en el plano de sus propias pretensiones, se revela de hecho más bien en que ignoraba el rol y la posición histórica de su propia fenomenología: mientras buscaba con el instrumento metodológico de la reducción y la variación libre lo que es invariable por necesidad eidética, "el ejemplo liberado de toda facticidad, lo indestructiblemente mismo en lo otro y siempre otro, la esencia compartida", articuló más la libertad del instrumento

[62] Edmund Husserl, *Husserliana* VI, p. 184.
[63] Edmund Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, *op. cit.*, p. 5.
[64] Edmund Husserl, *Husserliana* VI, p. 269.
[65] *Ibid.*, p. 533.
[66] Hannah Arendt, *Sechs Essays*, Heidelberg, 1948, p. 52.

que la necesidad de la finalidad, ejecutó el intelecto moderno creyendo que lo estaba dirigiendo contra la modernidad, justamente como aquella "variación que se efectúa en la libertad de la fantasía pura y en la conciencia pura de la arbitrariedad [...], con lo cual se extiende a la vez a un horizonte de múltiples posibilidades abierta e infinitamente libres de variantes siempre nuevas".[67]

Ya en el aspecto puramente verbal hablar de la "variación totalmente libre, desprendida de todos los lazos con hechos que valgan por anticipado" tiene algo del *pathos* de las fórmulas emancipatorias de la Edad Moderna, que participan todas de la ilusión de liberarse de lo fáctico para lo esencial, y que siempre han terminado acentuando la indecencia insuperable de lo fáctico. El "mundo de la vida", idealizado en el pensamiento de Husserl, puede considerarse, por lo tanto, como el correlato y correctivo no entendido de la intensificación de la contingencia por parte de la fenomenología, intensificación que colabora inadvertidamente en la tecnificación.[68]

La *actualidad* del análisis fenomenológico de la tecnificación se ha visto imprevisiblemente incrementada por un problema muy contemporáneo, que Husserl no observó en absoluto, que aísla casi experimentalmente todo el complejo: el trasplante a nivel mundial de la ciencia y la técnica europea a los pueblos y a los mundos culturales que alguna vez fueron exóticos. Aquí la tecnificación no aparece como un salto desde el contínuum de realizaciones teóricas que está en una relación de fundamentación con el mundo de la vida, sino como una capa exógena que se deposita sobre mundos de la vida con frecuencia casi intactos, de codifica-

[67] Edmund Husserl, *Formale und transzendentale Logik, op. cit.*, p. 219.

[68] Sobre el concepto de "mundo de la vida" véase también Aron Gurwitsch, "The last Work of Edmund Husserl II: The Lebenswelt", en *Philosophy and Phenomenological Research*, año 17, 1957, pp. 370- 398. Hermann Lübbe ha observado analogías con la "visión natural de la vida" de Ludwig Wittgenstein y con la problemática del lenguaje natural en el neopositivismo, véase "'Sprachspiele und Geschichten'. Neopositivismus und Phänomenologie im Spätstadium", en *Kant-Studien*, año 52, 1960-1961, pp. 220-243.

ciones de comprensión y comportamiento encerradas en su carácter de sobreentendido. La motivación, que ha sido llamada "impaciencia civilizatoria", no ha *ido creciendo* allí de la conciencia de la "tarea infinita", sino que ha sido *inducida* por lo que se ha llamado *"international demonstration effect"*. Las enormes aceleraciones, que se han vuelto un requisito puramente técnico en el síndrome llamado "subdesarrollo", generan tensiones que se pueden entender precisamente a partir de la idea de Husserl de la realización de sentido que recupera historia, pero que a la vez permiten entender la afinidad con una ideología que ha probado espectacularmente y siempre vuelve a demostrar su aptitud para justificar la "industrialización acelerada". Visto desde la perspectiva de nuestra crítica inmanente a la posición de Husserl, el problema del *desarrollo acelerado* no está tanto en la oferta exógena de medios técnicos y comportamientos civilizados como más bien en la ausencia de la motivación inmanente para aceptar y asimilar tal oferta: los propios *motivos* se suministran también desde afuera, pero tendrían que ser desarrollados desde adentro. Podría ser que lo que no fue posible hallar para la Edad Moderna europea como resultado de nuestra investigación, un planteo inicial para una "patología de la técnica", resultara ser en la fase tardía de la tecnificación el desiderátum acuciante a escala mundial.

Como fenómeno, la técnica es un reino de mecanismos. Para entenderla como "cosa misma" no basta con clasificar este reino de mecanismos, indagar sus efectos y sus efectos secundarios y remitir su posibilitación al conocimiento de las leyes de la naturaleza. Todos los mecanismos, en última instancia, apuntan a intensificar una capacidad ya dada como finita: la de la existencia humana; estiran, si se puede decir de esa manera, el alcance de cada existencia, tanto en sentido espacial como temporal; nos permiten dar saltos en lugar de pasos. La radicalidad de la pregunta hasta cuyo umbral Husserl hizo avanzar el análisis consiste en que se pregunta por la irrupción histórica del motivo y de la voluntad de intensificar la finitud. La tecnificación surge de la tensión entre la tarea teórica que se revela como infinita y la capacidad de la exis-

tencia humana, hallada como constantemente dada. La antinomia de la técnica es una antinomia entre *logro* y *comprensión*. La fenomenología –en la forma que le dio Husserl– no resolvió esta antinomia, la profundizó, la hizo perceptible y productiva para nuestra situación intelectual.

VII. APÉNDICE. PERMANENCIA EN EL MUNDO DE LA VIDA Y PROGRESO HISTÓRICO

AUNQUE fue introducida en la terminología filosófica ya a comienzos de los años veinte de nuestro siglo, o precisamente por eso, la expresión "mundo de la vida" ha encontrado resonancia y voz en los últimos años; a pesar de su modestia, asombrosamente, en medio de una jerga inflada de vocablos presuntuosos de exclusivos amigos de los proletarios. Sin embargo, no creo que con la predilección por esta expresión se inicie, además del cambio de tendencia, un cambio a nivel lingüístico. Porque la expresión "mundo de la vida" tiene una peligrosa disposición, precisamente por su presunta sencillez, a fingir un significado profundo y una productividad de primer nivel.

No pretendo que suene ridículo y nada más. Los conceptos filosóficos necesitan un margen de acción para enriquecerse, para ponerse a prueba, también para sufrir abusos, brevemente: para hallar sus límites y volverse tal vez realmente útiles.

¿En qué se basa el éxito de la expresión "mundo de la vida"? Intento de respuesta: en la combinación única de simplicidad y totalidad, en la reunión de dos elementos que ya cargan, cada uno por su parte, con un sentido profundo: "mundo" y "vida". Casi habría que suponer que esta doble conceptualidad ha sido sintetizada con un sentido de supremo refinamiento del lenguaje si no se tuviera conocimiento de la poca capacidad lingüística de su autor.

Intentar una respuesta definitiva tal vez sirva aquí menos que aprontar posibilidades de respuestas. ¿Por qué preguntamos por el mundo de la vida?

1. La respuesta antropológica, o también metafísica, es: porque de todos modos y en todas partes preguntamos y tenemos que preguntar por los comienzos y los orígenes, y el rótulo "mundo de la vida" nos promete esa clase de formación de originalidad.

2. Una respuesta desde la teoría de la ciencia, metodológica, sería que toda teoría genética implica el requisito de definir o suponer hipotéticamente un estado inicial, una primordialidad normada que no puede ser reducida a una estructura más simple, pero que al mismo tiempo con su estructura hace racionalmente comprensible el proceso por el cual se abandona o se transforma la situación inicial.

3. Una respuesta de carácter analítico diagnóstico, conforme a la cual en la retrospectiva sobre el mundo de la vida se pueden obtener criterios que permiten juzgar qué está dado aún en nuestra realidad actual en términos de vestigios y residuos de un mundo de la vida arcaico, es decir, de un protomundo, por ejemplo en la presencia de un submundo, y qué reservas y cultivos acaso es necesario, es posible o valdría la pena dedicarle. Sería una reducción muy fuerte llamar a esto el interés museológico. No hay intereses museológicos puros mientras merezcan el nombre de "intereses".

4. Una respuesta de la reflexión histórica, mediante la cual tratamos de calcular y describir la distancia supuesta del mundo de la vida, es decir, un trozo de teoría del progreso (en tanto éste determina la distancia con la primordialidad); pero no sólo una tarea de descripción sino también de valoración, con la pregunta de si lo que el progreso ha dejado atrás –sea lo que fuere– realmente merece el duelo, si sería accesible al esfuerzo de recuperarlo, o si eso mismo ha forzado por su parte el proceso de alejamiento y la constitución de distancia. Se trata, definitivamente, de una cuestión de necesaria comprensión de nosotros mismos: si queremos decidir con Lucrecio y Rousseau que aquel abandono del mundo de la vida puede ser considerado arbitrario, si constituye el tipo de un pecado original, de una desviación imperdonable, si aún hoy es el gusano que carcome la capacidad de disfrutar del progreso; o si un mundo de la vida es por su condición interna momentáneo, si tiene la vida media de un instante histórico, es decir que no es en absoluto consistente sino que sólo explica todo aquello que produce forzosamente a partir de sí mismo, de modo que incluso supo-

niendo la libertad histórica es la clase de prehistoria que no está sujeta a esta definición general. Ésa es también la razón que ordena oponerse a la crítica de que algunos usuarios del mundo de la vida (por ejemplo, yo) hacen un uso abusivo de él como magnitud ahistórica, por ejemplo mediante la formalización del concepto (sobre la que ya hablaremos) como premodalidad de una realidad determinada por el sobreentendido. La réplica sólo puede ser que lo que es condición de posibilidad de la historia no puede ser histórico, pero entonces tampoco puede participar de los atributos de la historia. Abandonar el mundo de la vida puede considerarse, por lo tanto, consistentemente como un acto exento de libertad (sin suponer una fuerza coercitiva). El mundo de la vida es condición de posibilidad de la historia porque subyace al primer paso de la modalización y también fuerza su surgimiento. Si el mundo de la vida, siendo condición de posibilidad de la historia, fuera también él histórico, esto llevaría a un equívoco en la expresión "histórico". Por lo tanto, en sentido prehistórico el mundo de la vida tiene que ser ahistórico. Más difícil es el problema en el uso subhistórico de la expresión "mundo de la vida" como una sedimentación simultánea en la conciencia de la realidad. ¿Sustituye aquí, se podría preguntar, la constancia de lo ahistórico por su alto grado de inercia respecto de lo histórico? Esta cuestión de la criptohistoria sirve aquí sólo para marcar el potencial del problema.

5. Íntimamente ligada a la reflexión histórica está la respuesta de la crítica cultural, más precisamente, de la crítica de la ciencia, con mayor precisión aún, de la crítica conceptual, a la pregunta de por qué razón preguntamos por el mundo de la vida. El elemento "vida" es un concepto de contraste. La proclamación del concepto de "mundo de la vida" se sitúa en el cierre de una corriente filosófica surgida a fines del siglo XIX, que se dio a sí misma el nombre de Filosofía de la vida. El deseo de volver a la vida, a la plenitud de la vida, a la esfera de lo inmediato y de la praxis, de buscar la coincidencia del pensamiento con "nuestros sentimientos de vida más vivos"[1]

[1] Heinrich Heine, *Sämtliche Schriften*, ed. de K. Briegleb, vol. III, p. 22 (1833).

siempre se ha buscado nuevos nombres, y el de "mundo de la vida" no es el último. La receptividad para tales neologismos tiene a menudo un fundamento banal: "mundo de la vida" tiene un tono rousseauniano, una disposición a la plenitud y a la ausencia de coacción investida de deseos, en pocas palabras: al idilio. Este factor del idilio implica algo: sólo admite la idea de un mundo para quedarse, es decir, de un mundo permanente por su equilibrio y, por lo tanto, de un mundo del que sólo se puede haber sido "expulsado", como del Paraíso, y si ya no es compatible con la conciencia de una culpa, tanto más lo es con la del inocente que tuvo que ceder ante malignos poderes extraños. El mundo de la vida es en este caso la fata morgana de un mundo en el que se puede vivir y en el que es absolutamente inimaginable que se lo pueda abandonar por propia voluntad, que él mismo pudiera ser el motivo para dejarlo atrás. Últimamente, y en un lenguaje más abstracto, se ha divulgado que es la coercitividad de la identidad planteada en la forma del juicio –es decir, de la subordinabilidad absoluta del sujeto al predicado, del dominio de la coerción de identidad de los predicados en general– lo que se apodera, bajo la forma de la intrusión, de la concreción y plenitud de la vida, las aliena de sí mismas y las sacrifica a la pura clasificación. Es la lucha de clases como lógica, pero no la lógica como reflejo de la lucha de clases; pero estas pequeñas confusiones se pasan por alto fácilmente. Hay que imaginarse aquí a un hegeliano que ha engañado a su Hegel con Kierkegaard, es decir, que ha trocado subrepticiamente la "seriedad del concepto" de Hegel por la "seriedad de la vida plena" de Kierkegaard. Y que luego afirma con amable rotundidad que sólo se trata de la forma aún posible actualmente del marxismo. La conceptualidad de contraste que encierra la expresión "vida" desde hace más de un siglo es ya por su origen el contraste con el concepto mismo, es decir, el intento de hallar un único concepto que como tal contenga y ordene la exclusión de las funciones abstractas, clasificatorias, identificatorias del concepto en general. Aparece entonces como el último esfuerzo, ya casi escatológico, del concepto por ofrecer resistencia al concepto: el mundo de la vida como un mundo para quedarse, pero sólo en la defensa perma-

nente y agotadora contra los poderes de la obnubilación, contra la fuerza bruta del concepto.

Ante esta plenitud, aunque ya no de la vida sino de los significados de "mundo de la vida", pueden tomarse dos caminos, en direcciones opuestas. Se puede intentar recoger esa plenitud y armonizarla con un concepto de totalidad que integre todo bajo su cúpula. Pero también se puede intentar la reducción, el retorno a un significado radical, a la simplicidad de un origen, e intentar afirmar ese origen. Semejante reducción del mundo de la vida a su significado mínimo formal no significa recortar el tema filosófico sino, por el contrario, asegurarlo. Porque sólo semejante reducción cumple con el presupuesto de que un mundo de la vida que sea condición de posibilidad de mundos históricos no puede ser a su vez histórico; dicho de otro modo: todo dato mostrable de realidades, por muy arcaico o mítico o prehistórico que sea, tiene que ser entendido como un dato que ya ha salido del mundo de la vida, porque sería ingenuo participar de un concepto de historia que se atiene a la separación de las disciplinas en prehistoria e historia.

Por muy primitiva, por muy pobre en procesos y constante que sea la formación prehistórica (también como exotismo todavía presente), ya no es más el mundo de la vida, el protomundo, la prehistoricidad absoluta. Porque ésta no se puede caracterizar por su constancia, sino justamente por su inconstancia, por su desintegración autógena, por su imposibilidad de autoconservarse. Si no tuviera esa característica elemental, toda historia no sería más que casualidad, en cuanto historia no sólo contendría hechos sino que sería un hecho, y sería justamente la consecuencia de aquel pecado original de la crítica cultural de Rousseau, del que, no obstante, habrá que presuponer que también podría no haberse producido.

La reducción del mundo de la vida tiene que corresponderse con la reducción del concepto de mundo de la vida. Esta reducción constituye el "mundo de la vida" como *terminus a quo* histórico al mismo tiempo en un *terminus ad quem* teórico. Sólo en la medida en que se logre la operación teórica el nexo histórico se volverá transparente, analizable.

Necesitamos una teoría del mundo de la vida porque ya no vivimos en un mundo de la vida, o al menos porque no sabemos con exactitud en qué medida ya no vivimos en un mundo de la vida. Para no tomar con frívola decepción y con frívola esperanza la determinación de este estado tendremos que intentar aclarar por qué razón y cómo llegamos a abandonar el mundo de la vida, y si, y dado el caso, qué perdimos o ganamos al hacerlo. Naturalmente, también podemos omitir tales preguntas, como casi cualquier pregunta. Pero en todo caso no se debería difamarlas como si fueran un puro planteo nostálgico, que no tiene nada que ver con la realidad del presente o con su futuro. Porque no podemos saber qué futuro es posible y, por lo tanto, deseable en condiciones realistas si no nos hemos puesto de acuerdo sobre las posibilidades que ha decidido, descartado o abierto el pasado. La cuestión de la lógica en la historia tiene algo que ver con la pregunta por la identidad en la historia, y en ella la clave es si un presente que suscita dudas, malestar y tal vez incluso repugnancia ha surgido bajo condiciones de acción y comportamiento humanos: tratamos de entender porque solamente entender nos asegura que estamos situados en la identidad de la acción y el comportamiento humanos. Esta identidad no se puede averiguar y confirmar sólo para el pasado ni sólo para el presente. Puesto que la identidad es la condición de posibilidad del entender es que el entender histórico, el etnológico, el psicológico, sólo pueden producir algo que no es lícito presuponer sin más, a menos que sea como hipótesis: la intersubjetividad en el espacio y en el tiempo basada en la identidad de sujetos humanos o sujetos de la humanidad. Mientras no se haya logrado entender no se puede descartar que haya cortes en la motivación necesariamente responsables de la diferencia entre lo que sólo puede ser intención de una historia hecha por el propio ser humano bajo aspectos del presente y el resultado fáctico que ha desencadenado las sensaciones de malestar mencionadas.

Si el mundo de la vida, comoquiera que se lo defina, es por su función la condición de posibilidad de la historia y en cuanto tal no es él mismo histórico, tendrá que poder ser metodológica y

teóricamente un recurso importante para responder por lo menos una pregunta: qué significa que el ser humano hace la historia, y eventualmente cómo y con qué medios y con qué resultados lo hace. El mundo de la vida es un *status naturalis* que, al no ser aún histórico, promete proporcionar el único caso de prueba de cómo la historia se hace no bajo sus propias condiciones, es decir, cómo se genera la historia en tanto historia que aún no está en marcha, y si se puede decir que es el ser humano quien lo hace. El mundo de la vida, por lo tanto, permite darle un acento especial al artículo en el enunciado: "El ser humano hace la historia", en tanto no es necesario mencionar aquí este o aquel acontecimiento histórico como ejemplo, sino una representación ejemplar del proceso por el cual la historia es puesta en marcha por primera vez desde la *aún no historia*. Es decir, no cómo surge el movimiento histórico a partir del movimiento histórico con la eventual colaboración de individuos y sociedades fácticas, sino cómo es que se inerva tal movimiento, tal proceso.

Cuando Edmund Husserl dio vida al concepto de mundo de la vida en 1924, perseguía una meta más restringida, una finalidad parcial de la pregunta por la historia: la de establecer, en el curso del programa fenomenológico, el vínculo entre la supuesta motivación original para hacer teoría y el estado fáctico de la producción teórica en tanto una producción hecha realidad en la historia. Es una pretensión análoga a la de la teoría del Estado de derivar y evaluar el respectivo *status civilis* sirviéndose de la motivación original para salir del *status naturalis*. Se sabe, pero siempre hay que volver a considerarlo, cómo procedieron efectivamente Hobbes y los demás teóricos del contrato estatal: en el *status naturalis* descubren no sólo una contradicción sino una irracionalidad letal: la de provocar el peligro absoluto para cada uno por el afán de autoconservación de cada uno, y resuelven esa contradicción con un procedimiento novedoso: limitar el afán de autoconservación a las condiciones de compatibilidad con el afán homólogo de todos los demás, e imponer esa limitación y asegurarla mediante el absolutismo del soberano o el de la ley. Husserl, por su parte,

considera ya el comienzo de la historia de toda teoría como un comienzo discontinuo, como el resultado de un acto de voluntad que no es a su vez indagable, bajo cuyo presupuesto todo lo que sigue puede considerarse como consecuencia y con vistas a su consecuencia. Las decisiones en el marco de esta historia tienen como mucho el estado material que Descartes ha descripto en la segunda máxima de la moral provisoria: atenerse inflexiblemente a la decisión ya tomada para evitar la irracionalidad del círculo, de la cosa como orientación no controlable.

La condición de posibilidad de toda teoría tiene que estar a su vez libre de toda teoría, así como la condición de posibilidad de toda historia no puede ser a su vez histórica. ¿Qué está libre de toda teoría? Un estado en el que no hay ningún objeto posible para una teoría. La definición de ese estado es que en él todo se entiende de por sí y por eso no reclama ser entendido. Desde esa perspectiva, el mundo de la vida es el universo de lo sobreentendido. Su tipo opuesto es un mundo en el que todo pretende estar entendido, si es que no está ya todo entendido. No es necesario ver este cuantificador universal sumatoriamente: también se lo puede concebir como el carácter de no sobreentendido de la totalidad en cuanto tal. En ese sentido, el valor límite último en el otro extremo de la supresión de la modalidad de lo sobreentendido es la pregunta de por qué es que existe algo y no más bien nada, la pregunta por la razón del ser. El mejor modo de exponer conceptos de contraste es por medio de antítesis: el mundo de la vida es el mundo infundamentado, pero con eso se relaciona también su inestabilidad; en el otro extremo de la escala está el mundo que idealmente puede ser fundamentado en su existencia, primero en la pregunta de Leibniz por la razón del ser, medio siglo después con el inicio de la cosmogonía conforme a los principios newtonianos en Kant.

El mundo de la vida es una totalidad infundamentada, su racionalidad no consiste en no querer preguntar por las razones, sino en no necesitar preguntar, no poder preguntar (en el siguiente sentido: se entiende de por sí, como se da a entender la moral

como lo que siempre se entiende de por sí). Los conceptos de totalidad como los que produce la filosofía por lo general son decepcionantes e improductivos como conceptos: el mundo, el ser, la historia, el ser humano. Pero los conceptos de totalidad tienen una función en la que recién se repara cuando hay que renunciar a ellos, como por ejemplo en el positivismo. Lo interesante de un pensador que provenía del neopositivismo de esta clase de prohibiciones de la totalidad, como Wittgenstein, fue que se atrevió a escribir como primera proposición de su obra filosófica de juventud y principal: "El mundo es...", es decir: "El mundo es todo lo que es el caso".* Un lector que se acercara a este texto con total falta de prejuicios quedaría decepcionado ante una tesis que pide todo en su sujeto y no da nada en su predicado. Tales proposiciones, consideradas en sí mismas y aisladas, son puros fiascos. Pero si se añade que Wittgenstein venía del mundo del neopositivismo, esta proposición, por otra parte, es la revuelta pura, la rebelión más dura, la encarnación del desafío. No es posible ponerse de acuerdo sobre qué desencadenó y qué efectos tuvo la expresión "mundo de la vida" si no se tiene presente que esta expresión es de una época marcada por la prohibición neopositivista de crear tales conceptos. Recordemos que el *Tractatus* de Wittgenstein se publicó en 1921, y no por casualidad en el último volumen de los *Annalen der Naturphilosophie* [Anales de filosofía de la naturaleza] de Wilhelm Ostwald. Tres años después Husserl avanza hacia el concepto de mundo de la vida, y lo hace por el camino de los análisis fenomenológicos de la percepción de la cosa, del espacio y el tiempo, de la formación de horizonte, es decir, en un proceso constante de aproximación al *limes* de la totalidad.

Estos conceptos de totalidad no tienen una productividad más definida si se los restringe; se vuelven más evidentes, es decir que conducen con mayor seguridad hacia la intuición, pero también se debilitan en su función regulativa. El concepto de mundo de la

* Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza, 1989, p. 15. [N. de la T.]

vida no contiene la instrucción de describir y presentar el mundo perteneciente a tal o cual tipo de vida, de hacerlo más arcaico o más cotidiano, de darle más plenitud o color, sino de pensar un mundo que encontremos hacia atrás en dirección opuesta al proceso de distancia histórica, es decir (y tal vez sólo entre otras cosas), un mundo donde no se necesiten fundamentaciones, no se las busque y ni siquiera se sienta su carencia. La instrucción del concepto es pensar la racionalidad de la ausencia de fundamentación.

Los conceptos de totalidad son regulativos. El concepto de "ambiente" (en combinación con contaminación del ambiente y, como correctivo, protección del ambiente) lo ha demostrado. Este concepto está relacionado concretamente con el ser humano, cuyo ambiente se supone justamente que es. ¿Pero qué forma parte del ambiente del ser humano? ¿Es el mundo humano, "mundo" en el sentido más viejo de la expresión "Ése es su mundo"? Precisamente no. Porque el "ambiente" resulta ser un seudónimo de restricciones arbitrarias de tipo rousseauniano: es un mundo humano reducido a recurso retórico, como lo fueron el libro V de Lucrecio y la *Germania* de Tácito, una naturalidad generada por sustracción en la que arbitrariamente quedan afuera determinadas regiones del mundo cultural, pero sobre todo aquello que hace posible un mundo cultural pero que a la vez lo confunde en su dependencia: la esfera de sus condiciones económicas. De este tipo de "ambiente" que se puede obtener por sustracción, por limitación, por exclusión, precisamente no es de lo que se trata en la pregunta por el mundo de la vida.

Aunque el intento crítico de Rousseau de reconstruir el protomundo natural lleva, por la influencia que ejerció, directo al romanticismo, no se debería rehuir el peligro del malentendido romántico y examinar a fondo este intento de reducción. El resultado es que Rousseau comparte una de las convicciones fundamentales de la Edad Moderna y de su Ilustración, la convicción de la posibilidad de un comienzo de la historia desde cero, sin perjuicio de la diferencia en cuanto a si ese comienzo se afirma en alguna parte por un acto de violencia de la razón o si constituye el comienzo cronológico efectivo de la historia humana. En cualquier

caso, éste es el comienzo de lo no dado puro, de la *tabula rasa* de todo aquello con lo que la historia ha envenenado al ser humano o con lo que él mismo se ha envenenado en su historia. Los racionalistas, los empiristas y los rousseauistas comparten la concepción de la posibilidad y la oportunidad del comienzo desde cero. Para los racionalistas la historia es una acumulación constante de prejuicios, favorecidos por la lengua, la sociedad, las escuelas, las religiones. El comienzo artificial desde cero consiste entonces en suspender por única vez esa acumulación para admitir de allí en más solamente opiniones examinadas bajo control de la razón. Para Rousseau, la oportunidad de esta continuación controlada del comienzo ha sido desaprovechada. Para decirlo ya aquí: la teoría del mundo de la vida parte de una concepción opuesta de la historia; para ella, el comienzo es la totalidad del prejuicio, cuya densidad y oscuro ensamblaje se van aligerando y aflojando paulatinamente, con lo cual empiezan a debilitarse. Esta totalidad del prejuicio se debe pensar sólo como una determinación exclusivamente formal, no valorativa: prejuicio significa aquí el estatus no examinado de todas las opiniones que determinan la vida. La expresión "no examinado" de ninguna manera significa que estos prejuicios en cuanto tales sean dañinos, peligrosos, perjudiciales para la intersubjetividad. Al contrario: tenemos que suponer que la utilidad de las implicaciones válidas en el mundo de la vida está verificada por un proceso de selección en funcionamiento. Dicho de otra manera: la carga probatoria recae en la totalidad del prejuicio, y se la asumirá también al salir del mundo de la vida y como esa salida. La historia, en tanto es el proceso de distanciamiento del mundo de la vida, no es la acumulación de prejuicios sino su destrucción; claro que es una destrucción parcial, y a eso se debe el significado negativo de los prejuicios en la supervivencia del mundo de la vida.

En su tratado "Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres", de 1755 (conforme a la cuestión propuesta por la Academia de Dijon), Rousseau ofrece una descripción de su primordialidad natural:

> Errante en las selvas sin destreza ("sans industrie"), sin palabras, sin domicilio, sin guerra y sin vínculos, sin ninguna necesidad de sus semejantes así como sin ningún deseo de perjudicarlos, quizás incluso sin reconocer jamás a ninguno individualmente, el hombre salvaje sometido a pocas pasiones, y bastándose a sí mismo, tenía tan sólo los sentimientos y las luces apropiados para ese estado ("n'avait que les sentiments et les lumières propres à cet état"), no sentía más que sus verdaderas necesidades, miraba tan sólo lo que él creía tener interés de ver y su inteligencia no progresaba más que su vanidad. Si por casualidad hacía un descubrimiento, no podía comunicarlo ya que, incluso, no reconocía a sus hijos. El arte moría con el inventor ("L'art perissait avec l'inventeur"); no había ni educación ni progresos, las generaciones se multiplicaban inútilmente; y partiendo cada una del mismo punto ("chacune partant toujours du même point"), los siglos transcurrían en toda la tosquedad de las primeras épocas: la especie ya estaba vieja y el hombre quedaba siempre niño.[2]

El mismo Rousseau llama "la supposition de cette condition primitive" a esta descripción del protomundo humano, y señala que su intención es la de destruir viejos errores y prejuicios inveterados, cavar hasta la raíz y mostrar la imagen del auténtico estado de naturaleza ("le tableau du véritable état de nature"). La igualdad arcaica de los seres humanos no consiste en concederse o respetarse mutuamente esa igualdad, ni siquiera en percibirla, sino en el estado de partida inmodificado, en el atomicismo de los seres humanos que son iguales por no tener mediación objetiva.

La totalidad del mundo de la vida consiste en su garantía inmanente de inmutabilidad. Se mantiene por el puro hecho de que no hay causalidad para su modificación. Esto se corresponde exactamente con un equivalente histórico del principio de inercia.

[2] Jean-Jacques Rousseau, *Über den Ursprung der Ungleichheit* I, ed. de K. Weigand, Hamburgo, 1955, pp. 182-185 [trad. esp.: "Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres", en *Discursos*, trad. de Leticia Halperin Donghi, Buenos Aires, Claridad, 2006, pp. 116 y ss.].

Rousseau funda la estabilidad de este estado en la negación de los mecanismos que lo transformarían. Al mismo tiempo describe así por la negativa el mecanismo de la tradición y del progreso tal como lo ve él.

Resulta útil considerar el texto más en detalle. En primer lugar tenemos en él una de las fórmulas más antiguas, aunque todavía torpe, de la relación entre interés y percepción. Rousseau podría haber dicho que el primer humano sólo presta atención a lo que le interesa; no presta atención a aquello para lo que le falta interés. Pero la expresión "interés" todavía no tiene ese carácter de fondo, se refiere a algo que la conciencia regula como algo consciente. Por eso Rousseau dice que el primer humano no prestaba atención a aquello por lo que él creía no tener interés. El interés mismo es un prejuicio, un contenido de la conciencia dogmático, fijo.

El segundo punto es la falta de mediación objetiva de la experiencia subjetiva. No sólo no hay medio de comunicación; ni siquiera hay identificación mutua, es decir la constancia que se establece por medio del nombre. Rousseau ha procedido aquí con total consecuencia desde el punto de vista ficcional; describe un *status naturalis* en el que la lógica de Hobbes todavía no puede funcionar porque es imposible que existan los presupuestos de identidad personal y responsabilidad contractual. Rousseau supera el *status naturalis* de Hobbes avanzando en la reducción. A diferencia de su primer *Discours* de 1750, no pinta el estado originario como idilio, como sustracción de las consecuencias negativas de la cultura, las ciencias y las artes, sino como el estado de la posibilidad formal de igualdad (aunque retornan algunos elementos, como la expresión mítica de las verdaderas necesidades). El factor más importante es sin duda que la familia es vista como vehículo de la tradición y del progreso; en ella se pueden acumular experiencias, desarrollar regulaciones institucionales, sobre cuya base cada tiempo de vida individual puede tener un efecto aditivo. El estado prefamiliar está caracterizado por el hecho de que el padre no conoce a sus hijos, conforme a la vieja teoría de que el derecho matriarcal se origina en el hecho de que en las sociedades matriarcales todavía se ignora

el rol del padre en la reproducción. Rousseau parece presuponer que tienen que ser sobre todo los padres quienes están en condiciones de dotar a los hijos del conocimiento de destrezas y experiencias, mientras que las madres transmiten siempre el mismo programa, ajustado al mínimo vital. Esto puede traducirse al lenguaje etnológico del siguiente modo: sólo las sociedades patriarcales son aptas para la tradición, para el progreso. La ahistoricidad sólo se puede conservar descartando la familia. Esto no sólo es una teoría sobre los tiempos arcaicos, sino también un elemento de la utopía: en su *Brave New World,* Aldous Huxley basó su utopía de un sistema ahistórico en que, como consecuencia de la ejecución técnica de la reproducción, ningún elemento humano de ese sistema conoce madre o padre. Toda vida se acaba absolutamente con esa vida. Transformar la institución del matrimonio y de la familia tiene que ser la aspiración de todo sistema político que apueste a la supuesta racionalidad de la ahistoricidad. "Porque la familia, donde tiene lugar el nacimiento, es ya un suelo histórico."[3]

La familia parece constituir la paradoja de la incompatibilidad de racionalidad y progreso. Es el órgano del progreso porque es institucionalizante; al ser institucionalizante, rechaza a la vez constantemente las exigencias de fundamentación, porque ésa es la esencia de las instituciones: depotenciar la indagabilidad permanente en la demanda de fundamentación.

Con esta relación peculiar entre la racionalidad como quintaesencia de los postulados de fundamentación permanentes y la institucionalidad como rechazo de los mismos (o por lo menos como asignación a esos postulados de la carga probatoria de la necesidad de preguntar) tocamos la problemática fundamental del mundo de la vida. En este ámbito la carga probatoria recae siempre en quien exige fundamentación por el hecho de hacerlo; en cambio, se denomina racionalidad precisamente al comportamiento en el que se demanda y se concede fundamentación sin

[3] Hans Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters,* Stuttgart, 1955, p. 185 [trad. esp.: *Teoría de la época actual,* México, Fondo de Cultura Económica, 1958].

que sea necesario fundamentar esa demanda y esa concesión en cuanto tales. No hay en el mundo de la vida ninguna instancia que pueda contradecir la institucionalidad, que pueda preguntarle por su fundamentación. Pero eso tiene su propia racionalidad del mundo de la vida, porque la pura existencia de la institución tradicional siempre es también una prueba de la función que habría que refutar. De modo que hay que problematizar la función antes de poder preguntar por la fundamentación de lo que sustenta la función. La negativa a la fundamentación del *pater familias* por lo que hace, comunica, exige, no es autoridad subjetiva sino que tiene de su lado la presunción de racionalidad objetiva. La institución se opone a la exploración. No hay interés en falsar reglas sobre las que no se sabe cuánto hace que existen, es decir reglas que a su vez parecen ser ahistóricas. Ése es el fundamento del fenómeno de inercia histórica del que habla Rousseau, aunque sólo ve un lugar en la historia más arcaica de la humanidad para ese fenómeno.

También teniendo en cuenta el trastrocamiento del valor de las conductas conservadoras podremos preguntarnos si la inercia de existencia de las instituciones del mundo de la vida es un fenómeno conservador. Aquí se presenta una nueva paradoja del mundo de la vida: solamente porque sus factores institucionales tienen un alto grado de inercia de existencia es que existe la salida decidida, exitosa, explosiva, del mundo de la vida. Porque lo que ocurre es que una violación muy restringida, parcial, atomicista de los límites y garantías de existencia del mundo de la vida estaría condenada muy probablemente al fracaso. Pero eso sucedería si la totalidad del mundo de la vida no fuera extremadamente dogmática, extremadamente del tipo del prejuicio. No alcanza con percibir alguna que otra pequeña incoherencia periférica del sistema, alguna que otra pequeña irrupción de lo desconocido no dominado en el mundo de la vida para alzarse contra éste. Sus reglas, validadas todas selectivamente, son más fuertes ya por el hecho de que siempre contienen también reglas para el no funcionamiento de las reglas, así como determinadas teorías siempre contienen

también subteorías para el caso de que alguien se resista, las discuta, las modifique. En cierto sentido el mundo de la vida se asemeja a una escuela teórica tal como la describe Thomas S. Kuhn, con reglas lingüísticas propias, con manuales propios, paliativos presuntivos para casi cada caso que se presente de incoherencia, incertidumbre, duda, impugnación. El mundo de la vida puede tolerar mucho desconocido.

Esta estabilidad es el presupuesto para que sobre su base pueda surgir la dinámica histórica. Es una teoría de la historia de las teorías y los sistemas que se puede formular del siguiente modo: si los dogmáticos no se mantuvieran firmes, los escépticos no estarían lo suficientemente motivados y los críticos, en definitiva, no tendrían nada que decidir. Fenoménicamente, el mundo de la vida ofrece la constancia de una esfera dogmática; si no obstante no es dogmático, es sólo porque aún no ha descubierto la modalidad de la posibilidad de que todo sea de otro modo. Esto es lo que constituye la fortaleza de sus mecanismos de defensa contra la mera percepción de lo inconsistente. Porque es recién esta percepción la que pone en marcha el proceso de modalización, de descubrimiento de la negación, de ambivalencia, de posibilidad.

Karl R. Popper escribe sobre el complejo relativo a cómo evitar "inmunizar nuestras teorías contra la refutación", es decir, sobre la regla metodológica de formular las teorías de modo tal que sean refutables, que al mismo tiempo hay que atenerse también al conocimiento del "valor de una actitud dogmática": alguien tiene que "defender la teoría de la crítica o, de lo contrario, sucumbiría con demasiada facilidad antes de poder contribuir al crecimiento científico".[4] Habrá que admitir que es más fácil sopesar ambos principios en el campo del desarrollo científico que en la teoría del mundo de la vida. Pero quizá sólo a primera vista, porque ¿hasta

[4] Karl R. Popper, *Objektive Erkenntnis*, Hamburgo, 1973, p. 43 [trad. esp.: *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*, trad. de Carlos Solís Santos, 2ª ed., Madrid, Tecnos, 1982, p. 40].

dónde puede inmunizarse una teoría para llegar a movilizar defensores, hasta dónde no debe inmunizarse para no desalentar por completo a los detractores? Todo amante de las determinaciones cuantitativas tendrá que resignarse ante tales preguntas. Las afirmaciones respecto de la constancia del mundo de la vida tampoco son mucho más vagas.

POSFACIO DEL EDITOR

LA FENOMENOLOGÍA, con la que Blumenberg se sabe vinculado en muchos aspectos –si no se sabe incluso parte de ella–, cuenta entre sus procedimientos con el "análisis intencional". Este procedimiento prescribe tener la mirada puesta por igual en el objeto *y* en nuestra relación consciente con él, en la "cosa misma" *y* en el modo en el que se nos muestra y se torna descriptible. Es posible evitar desilusionarse con este libro si, como lector, uno piensa en esta bilateralidad... y la pone en relación con el título. El libro no se llama "El mundo de la vida" ni "Estructuras del mundo de la vida", sino *Teoría del mundo de la vida*. ¿Cómo puede ser, cómo debe ser una *teoría* de esta clase? ¿Cómo es posible esa teoría, qué tiene que poder, qué expectativas debe satisfacer? El tema es la propia teoría. Pero ella, como toda teoría en una perspectiva fenomenológica, está determinada por su "objeto intencional". Y ese objeto sí es aquí el *mundo de la vida*. ¿De qué tipo, de qué clase es este objeto singular, y qué importancia tiene su peculiaridad para la teoría filosófica sobre él?

"Hacer entendible lo sobreentendido": ésa es la fórmula acuñada por Edmund Husserl y adoptada por Blumenberg para lo que tiene que hacer la fenomenología. Y ahí la cosa se va poniendo interesante; porque lo sobreentendido es *la* característica del mundo de la vida, el propio mundo de la vida como un todo es el "universo de los sobreentendidos". En ese sentido, el mundo de la vida no es *un* objeto entre muchos sino el tema fenomenológico *par excellence*. Ya este estatus prominente de su "objeto" le daría un rango especial a una teoría del mundo de la vida dentro de la fenomenología, tal vez incluso la haría fundirse con ella.

Pero el remate de Blumenberg consiste en que todo sufra un vuelco: el mundo de la vida (¡precisamente él!) excluye la posibili-

dad de volverse un tema. Porque un sobreentendido objeto de reflexión ya no es sobreentendido. Ya el solo hecho de mencionar lo sobreentendido en cuanto tal, más aún de describirlo, significa, *eo ipso,* privarlo o haberlo privado ya de ese carácter suyo. *En* el mundo de la vida no puede haber teoría *del* mundo de la vida. El mundo de la vida es la suma de las condiciones bajo las cuales es absolutamente imposible la teoría. El título del libro no lo revela de inmediato, pero "teoría del mundo de la vida" es una contradicción en sus términos.

Blumenberg no es de los filósofos para los que el asunto está liquidado en cuanto aparece una contradicción; menos aún de los que buscan una contradicción para poder liquidar un asunto. No obstante, hay contradicciones que resultan obvias, que se imponen, que se vuelven ineludibles. Ahora bien, Blumenberg tampoco es de los filósofos que se deleitan con tales contradicciones y convierten tal deleite conceptualmente en dialéctica. Hay que asumir el esfuerzo de describir las contradicciones. Ésa es la posición de Blumenberg. Y eso es lo que hace en este libro.

Un instrumento importante de este trabajo es el comparatismo filosófico. ¿Qué tiene en común el mundo de la vida, considerado desde una perspectiva formal, con la felicidad y el prejuicio, con el idilio, con la utopía y el paraíso, y qué lo distingue fundamentalmente de ellos? El mundo de la vida tiene similitud con la "cosa en sí" kantiana: incognoscible, indescriptible y, sin embargo, tal vez imprescindible para entender cuál es el secreto con nosotros y con nuestra vida, y con nuestra reflexión sobre la vida. Pero lo más importante para Blumenberg es la comparación con el estado de naturaleza del ser humano, tal como lo concibió Thomas Hobbes. Porque el pasaje del *status naturalis* al *status civilis* jurídico se entiende a partir de condiciones que ya están en el propio estado de naturaleza. Una teoría de estas características necesita la fenomenología para poder explicar a partir de la forma interna del mundo de la vida por qué ya siempre lo hemos abandonado. Para una teoría del mundo de la vida se trata de esclarecer las condiciones que hacen posible la teoría,

luego también la fenomenología y, en consecuencia, también la propia teoría del mundo de la vida. Es una teoría que describe cómo ha sido posible su génesis. Los "atributos" del mundo de la vida –como Blumenberg lo concibe– más importantes para este trabajo de esclarecimiento se pueden formular acabadamente y llevar al extremo en dos enunciados: 1) El mundo de la vida es un mundo estable y que se autoestabiliza. 2) El mundo de la vida es un mundo lábil y que se autodestruye. Si esto se acerca a una dialéctica –y lo hace–, no será a la "absoluta" de Hegel sino a la "trascendental" de Kant.

En la fenomenología de Husserl hay dos *sitios* en los que se "abandona" –como dice Blumenberg– el mundo de la vida: en la historia es el comienzo de la teoría y la ciencia entre los griegos; en la evolución de la lógica es la génesis de la negación y de las modalidades. El mundo de la vida es lógicamente "premodal", es decir, en él todavía no existe el "no es", el "es posible" y el "es necesario"; incluso el "es real" todavía no puede pensarse; hay solamente un mero "es" –que sin embargo no puede haber–, carente de todo modo. Blumenberg aprecia el esfuerzo de Husserl por describir el mundo de la vida de tal forma que se comprenda "desde él" la génesis de las formas lógicas elementales; pero no se resigna a que Husserl acepte el comienzo de la teoría en Platón, el inicio de la diferencia entre *doxa* y *episteme*, como un acontecimiento que no se puede someter a indagación ulterior. Tiene que ser tarea de la fenomenología describir un pasaje racional del mundo de la vida a la teoría para mostrar que se puede evitar la suposición de tal "hecho primigenio irracional". Ésa es la tarea que Blumenberg hace suya aquí. Y lo hace con la convicción de que la fenomenología fundada por Husserl en muchos aspectos es más fuerte de lo que permite reconocerlo la forma que le dio su fundador. Si Blumenberg reconstruye una y otra vez con cabal precisión el contexto de historia de la filosofía de Husserl, lo hace sobre todo para detectar los desaciertos y las decisiones contingentes que forman parte de la filosofía de Husserl por una cuestión de época, pero no de la fenomenología que él puso en movimiento.

Que Blumenberg revincule tan íntimamente sus reflexiones a las intenciones originales de Husserl implica también una crítica a ciertos desplazamientos y reducciones que estuvieron conectados (y lo están hasta hoy) con la temática del mundo de la vida en la segunda mitad del siglo pasado dentro de la fenomenología y mucho más allá de ella. *Por un lado* está la reducción de la teoría del mundo de la vida a la crítica de la ciencia. Considerando el objetivismo ingenuo de muchas ciencias y teorías de las ciencias, está muy bien, por cierto, que se recuerde el origen de la actividad de la investigación en la praxis del mundo de la vida, la corporeidad de los sujetos que investigan y la historicidad de los conceptos básicos y los métodos científicos. Pero oculta fácilmente el significado mucho más elemental que el mundo de la vida tiene ya previamente para la teoría y la ciencia, también para las filosofías que operan como crítica de la ciencia recurriendo a él. *Por otro lado* está la identificación de mundo de la vida y mundo cotidiano. No tiene por qué ser un error. Pero cuando las teorías sociológicas o de la filosofía social equiparan la "cotidianidad" existencial de Heidegger con el "mundo de la vida" original de Husserl, se distorsiona todo. Blumenberg muestra en distintos planteos que el desarrollo de la costumbre, el afianzamiento de la rutina y la consolidación de las instituciones son distintivos de un ser que ya no cuenta con lo sobreentendido del mundo de la vida y, sin embargo, lo necesita. No sólo se comprenden así tanto la acción humana como las ciencias de esa acción desde el mundo de la vida; el propio mundo de la vida se revela como el "universo" de viejos y nuevos sobreentendidos, nunca abandonado del todo, que permanece, que constantemente se restituye y continuamente se enriquece.

Hans Blumenberg no escribió un libro titulado *Teoría del mundo de la vida*. Pero en su legado se encuentran cinco manuscritos mecanografiados que él clasificó como pertenecientes a la temática de una "Teoría del mundo de la vida". No sabemos si alguna vez tuvo el propósito de escribir un libro con ese título, y, llegado el caso, cómo habrían de ingresar estos manuscritos en él. El propó-

sito de la presente edición es hacer visible, por lo menos a grandes rasgos y de manera forzosamente fragmentaria, qué entendía Blumenberg por teoría del mundo de la vida. Por eso se publican aquí los textos póstumos mencionados, pero junto con ellos se publican también los dos escritos publicados por el propio autor que pertenecen a esta temática y que aún no estaban comprendidos en las obras publicadas por la editorial Suhrkamp: "Mundo de la vida y concepto de realidad" (1972) y "Mundo de la vida y tecnificación bajo aspectos de la fenomenología" (1963); aparecen aquí como capítulos v y vi. Aunque no se las reproduce aquí, para tener un cuadro más completo son de suma importancia las dos extensas partes denominadas "El malentendido del mundo de la vida" y "La fundación originaria", de *Lebenszeit und Weltzeit* (1986).*

El texto que aparece aquí como capítulo i no sólo es el texto con mucho más extenso; también contiene en cierto modo la sustancia del concepto de mundo de la vida en Blumenberg. Por eso aparece con el título que es a la vez el de todo el libro. El capítulo ii, que por su carácter introductorio bien podría haber estado al comienzo, se apoya más en el modo fenomenológico de tratar el tema, mientras que los capítulos iii y iv, más breves, con los temas de la posición vertical y la autocomparación, el mito y la delegación, permiten reconocer el hilo que une la teoría del mundo de la vida con la antropología fenomenológica tal como Blumenberg la desarrolló en *Beschreibung des Menschen* (2006).**

Los textos que conforman el legado de Blumenberg, en su conjunto, no tienen nada que ver con una "obra de la vejez". Como siempre trabajaba en varios temas a la vez y revisaba constantemente lo trabajado, lo completaba, lo ampliaba, lo reagrupaba y volvía a compilarlo, es difícil, a menudo es incluso imposible y además casi siempre tiene poco sentido fechar con exactitud los ma-

* Trad. esp.: *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, Valencia, Pretextos, 2007. [N. de la T.]

** Trad. esp.: *Descripción del ser humano*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011. [N. de la T.]

nuscritos. Los textos publicados aquí por primera vez provienen casi todos de la segunda mitad de los años setenta del siglo pasado, pero hay buenas razones para suponer en ellos, o mejor, en partes de ellos, sucesores de versiones anteriores. De todas formas, esta ubicación temporal hace comprensibles algunas de las polémicas miradas de soslayo; también sabemos hoy mejor que hace 35 años cuándo y dónde surgió el concepto de "mundo de la vida". Lo fechado es una de las cosas que quizá moleste de este libro; la otra es lo inacabado. Aparece publicado aquí lo que el autor escribió pero de ningún modo declaró listo para publicar. Hay que contar, por lo tanto, con redundancias e inconsistencias reales o aparentes, con ensayos de reflexiones y formulaciones provisorias. Pero de otra manera no tendríamos esta *Teoría del mundo de la vida.*

NOTA SOBRE LA EDICIÓN

Con excepción de los escritos publicados por el propio Hans Blumenberg, que en el presente libro constituyen los capítulos V y VI, todos los textos publicados aquí provienen del legado del autor. Estos manuscritos póstumos, depositados en el Archivo Alemán de Literatura de Marbach, están mecanografiados y casi todos han sido revisados minuciosamente por el autor, que incorporó correcciones y agregados en parte a mano y en parte a máquina; sólo una parte relativamente pequeña está compuesta por textos que ya no fueron corregidos por el autor, pero que parecen ser copias de versiones anteriores reelaboradas (que ya no existen). Puesto que la forma textual que el autor pretendía no es difícil de reconocer, la ortografía y la puntuación son en general suyas; únicamente en unos pocos pasajes se corrigieron faltas de ortografía o errores evidentes: son correcciones tan triviales que en una edición que sobre todo pretende ser leída habría resultado pedante señalarlas especialmente. En interés de la fidelidad textual se conservaron las variantes en la forma de escribir algunas palabras, así como las comas no exigidas por la sintaxis, que por lo general tienen una útil función retórica.

Las remisiones bibliográficas de las citas se mantuvieron como las hizo el autor.* Se conservan así también las diferencias de densidad y precisión de las remisiones. Las citas de los escritos de Husserl están tomadas por el autor por regla general de la edición de las *Gesammelte Werke (Husserliana)*, que cita con número de volumen y de página (por ejemplo, "*Husserliana* VI, p. 131"). Recurre a las

* En la presente edición la traductora ha completado, en la medida de lo posible, los datos de edición en las notas. Toda la información agregada figura entre corchetes, con excepción de los nombres o apellidos de los autores citados. [N. de la T.]

ediciones de la editorial Max Niemeyer (Tubinga) cuando para la época de redacción del manuscrito en cuestión la obra de Husserl citada aún no se había publicado en la serie *Husserliana*. De esta serie, el primer volumen de las *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (llamado en forma abreviada *Ideen* I) se usa además en la edición de 1950 (= *Husserliana* III) y no en la nueva edición en dos volúmenes de 1976 (= *Husserliana* III, 1 y III, 2). También las remisiones de ediciones anteriores a posteriores ("ahora en...") provienen exclusivamente del autor, no del editor.

La presente edición contiene *todos* los manuscritos del legado identificados con la signatura THL, que indica que forman parte del mismo conjunto. No obstante, el autor no indica qué lugares sistemáticos había previsto para estos textos en un libro posible. De modo que la secuencia en este libro real es resultado de consideraciones y decisiones del editor. Además, ninguno de estos manuscritos tiene título. Como cada uno de los manuscritos se convirtió aquí en un capítulo, los títulos de estos capítulos (y en el capítulo I los de los apartados) son agregados del editor; pero siempre se han elegido formulaciones que el propio autor usa o sugiere en su texto. En especial conceptos tan pregnantes como "descripción constructiva" o "hecho originario irracional" provienen, naturalmente, del propio autor.

El *capítulo* I, "Teoría del mundo de la vida" (pp. 9-118), se basa en un manuscrito de paginación continua sin título y sin ninguna subdivisión. Ya la segmentación y sobre todo los subtítulos son soluciones provisorias del editor, que de ningún modo aspiran a ser las únicas posibles.

Los *capítulos* II-IV (pp. 119-170) reproducen los textos de tres manuscritos sueltos, cada uno de ellos con su propia paginación continua y sin subdivisiones. Teniendo en cuenta su breve extensión tampoco pareció necesario subdividirlos en unidades de sentido. En el manuscrito que se convirtió aquí en el *capítulo* II hay signos de puño y letra del autor que permiten inferir que el manuscrito ha sido usado para una exposición oral.

El *capítulo V*, "Mundo de la vida y concepto de realidad" (pp. 171-196), se publicó por primera vez y exclusivamente como traducción al inglés estadounidense con el título de "The Life-World and the Concept of Reality", en el homenaje a Aaron Gurwitsch: Lester E. Embree (ed.), *Life-World and Consciousness*, Evanston (Illinois), 1972, pp. 425-444. La versión alemana que se publica aquí reproduce el manuscrito del legado que sirvió de base para la traducción.

El *capítulo VI*, "Mundo de la vida y tecnificación bajo aspectos de la fenomenología" (pp. 197-244), se basa en una conferencia que el autor pronunció por primera vez en Colonia y en Basilea en 1959. La versión impresa apareció primero en: *Filosofia*, 14, Turín, 1963, pp. 855-884; esta versión fue recogida luego en el tomito publicado por la editorial Reclam en 1981: *Wirklichkeiten in denen wir leben*, pp. 7-54.* Esta última versión, revisada nuevamente por el autor, es la que se reimprime aquí; por razones de fidelidad histórica, en las notas se reproducen también algunos detalles que para el presente libro podrían parecer prescindibles (por ejemplo p. 209, nota 7).

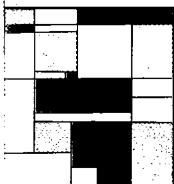
El *capítulo VII*, "Apéndice. Permanencia en el mundo de la vida y progreso histórico" (pp. 245-264), se basa en un manuscrito de paginación continua sin título. Dado que en muchos pasajes (aunque no en todos) ofrece una versión anterior de reflexiones que se tematizan en distintos pasajes del capítulo I (especialmente en las páginas 85-108), se producen tantas redundancias, que además confunden en una lectura continua, que lo natural hubiera sido renunciar a publicarlo. Pero puede ser que lo que se expone sólo en este texto o se formula de otra manera tal vez justifique su inclusión en la forma de un "Apéndice" que si bien no es imprescindible tampoco es del todo superfluo.

M. S.

* Trad. esp.: *Las realidades en que vivimos*, Barcelona, Paidós, 1999. [N. de la T.]

ÍNDICE DE NOMBRES

Entre los temas que con mayor vehemencia se discuten en la filosofía contemporánea se encuentra la cuestión del mundo de la vida. Con frecuencia el mundo de la vida aparece como un mundo de la acción cotidiana del que surge la filosofía sin llegar, sin embargo, a confundirse del todo con él.



Teoría del mundo de la vida es un texto póstumo en el que Hans Blumenberg aborda el problema de un modo mucho más radical. Concibe el mundo de la vida no como un mundo fáctico o cotidiano, sino como el mundo tal como sería si no hubiera en él preguntas no respondidas, necesidades insatisfechas o enunciados hipotéticos. En ese mundo de lo que se sobreentiende, la filosofía todavía no es posible o ya no es necesaria. De la "cosa en sí" de Kant a los agujeros negros de los astrónomos, y de ellos al estado de felicidad sin deseos, las comparaciones de Blumenberg iluminan de un modo siempre sorprendente dónde están las dificultades para hacer del mundo de la vida un objeto de conocimiento. Lo que se ve es que la relación entre teoría y mundo de la vida tiene que buscarse en una experiencia de pérdida: la ciencia no es sino el intento de dominar las consecuencias de la desaparición de lo sobreentendido.

ISBN: 978-950-557-972-3



